This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Princeton University Library
32101 066022961

Digitized by Google

GR1
.Z3

PRINCETON UNIVERSITY
LIBRARY
BRÜNNOW COLLECTION
Presented by
MRS. WILLIAM C. OSBORN
MR. CHARLES SCRIBNER, '75,
MR. DAVID PATON, '74,
MR. HENRY W. GREEN, '91,
MR. ALEXANDER VAN RENSSELAER, '71,
MR. ARCHIBALD D. RUSSELL,
MR. CYRUS H. McCORMICK, '79.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Völkerpsychologie

und

Sprachwissenschaft.

Herausgegeben

von

Prof. Dr. **M. Lazarus** und Prof. Dr. **H. Steinthal.**

Achtzehnter Band.

Leipzig,
Verlag von Wilhelm Friedrich,
K. R. Hofbuchhändler.
1888.

Digitized by Google

(RECAP)
GR1
.Z3
18 BJ
1888

Digitized by Google

Inhalts-Verzeichnis.

Erstes Heft.

Seite

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen. Von Carl Haberland . . . . . 1—59

Kraft und Fülle der Nahrung. Hunger 7. Speise- und Trankopfer 13. Nüchternheit 23. Fasten 26. Fastenspeisen 47. Fasten aus Aberglauben 51. Esstage 56.

Die Entstehung der einheitlichen Epen im allgemeinen. Von Prof. J. Krohn in Helsingfors . . . . . 59—68

Frühere Ansichten 59. Kalevala 60. Ueberlieferung desselben 62. Diaskeuast 66.

Arabische Beiträge zur Volksetymologie. Von Dr. Ign. Goldziher . . . . . 69—82

Sammlung der Beispiele 69. Fremdwörter 70. „Vater" als Steigerung im Arab. 73. Fremde Eigennamen 76. Wortspielmythus 79.

Die Mundart der ostpreussischen Zigeuner. Von R. v. Sowa 82—93

Quellen 83. Lautbestand 84. Tempora 63.

Beurteilungen.

1) Hugo Schuchardt, Romanisches und Keltisches. Von G. Büchner . . . . . 94—99

Inhalt 95. Reim 97.

2) Heimbert Lehmann, Der Bedeutungswandel im Französischen. Von G. Büchner . . . . . 99—100

Absicht des Verfassers 99. Urteil über sein Buch 100.

3) Joh. Flach, Der Hellenismus der Zukunft. Von H. Müller . . . . . 100—101

414494

Digitized by Google

Seite

4) E. Lemke, Volkstümliches in Ostpreussen. Von K. Bruchmann . . . . . 102—109
Gliederung des Buches. Wirkung und Art solcher Ueberlieferung. Aberglaube sinnlos und zähe. Phantasie liebt Schauerliches und Schönes. Humor. Der ostpreussische Dialekt. 1) Das Vaterunser. Hase im Korn. Mond. Gespenstige Zeiten. Sturm. Versteinerung. Gras wachsen hören. Brunnen mit Gold und Silber. Totenklage. 2) Schlechte Logik. Gefühl. Naivetät und Roheit. 3) Sprachliches. Tiernamen. Redensarten von Schwein und Hund. Rabenvater. Kinderreime.

5) O. Schrader, Ueber den Gedanken einer Culturgeschichte der Indogermanen auf sprachwissenschaftlicher Grundlage. Von K. Bruchmann 109—112
Inhalt. Tönen und Hellsein. Aesch. Sept. 104. Exod. 20, 18.

6) Aug. Blau, Bibliotheca philologica und
7) A. Müller, Orientalische Bibliographie. Von H. Steinthal 112

Zweites Heft.

Der Spiritismus als sociale Erscheinung. Von Dr. Fr. Krejčí . . . . . 114—127
Vorbereitung des Spiritismus 114. Erkenntnis der Welt 114. Moral 117. Die Ungebildeten 118. Wesen des Spiritismus 121. Sociale Bedeutung desselben 123.

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen. Von Carl Haberland . . . . . 128—170
Essen mit Andersgläubigen 128. Höflichkeit des Wirtes 136. Verteilung der Speisen 139. Platz am Tische 146. Vorkosten 147. Benutzung der Geschirre 155. Reinlichkeit 160. Die Hand 164. Andere Gebräuche 166.

Beurteilungen.

1) Sigwart, Die Impersonalien. Von H. Steinthal 170—180
Ergebnis von Sigwart 171. Miklosich 172. Grundbedeutung des Impersonale 173. Sprache und Logik 174. Brentano 175. Herbart 176. Abweichung von Sigwart 177. Schiller's Taucher 179.

Digitized by Google

Seite

2) Fr. Spiegel, Die arische Periode und ihre Zustände. Von K. Bruchmann . . . . . 180—199
Inhalt 181. Namen und Wohnsitz 182. Lebensbedürfnisse 184. Körper 184. Soma 185. Metalle 187. Lebensordnung 187. Das Böse in der Welt 188. Feuer 189. Deva 190. Ahura Mazda 191. Andere Götter 192. Wolkenschlange 193. Bestattung 194. Eranier und Semiten 196. Sintflut 197. Zahlen und Sprachformel 198.

3) Otto Gruppe, Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Von Gloatz . . . . . 199—206
Polemik von Gruppe 200. Kritik daran 201. Kuhn 204. Begriff der Nationalität 205.

4) Th. Nöldecke, Die semitischen Sprachen. Von H. Steinthal . . . . . 206—213
Ursemitisch 207. Urheimat 208. Gliederung 209. Babylonisch 210. Arabisch 211. Sabäisch 212.

5) A. H. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Von H. Steinthal . . . . . 213—219
Eberh. Schrader 213. Akkadisch-Sumerisch; Schöpfung 214. Sabbath und Sintflut 215. Die Noachiden 216. Aegypter 217. Mose 218. Cyrus 219.

6) H. Müller, Griechische Reisen und Studien. Von H. Steinthal . . . . . 219—224
Inhalt 219. Neugriechische Dichtung 220. Die Neugriechen 222. Griechisch auf der Schule 224.

Drittes Heft.

Ueber sagenhafte Völker des Altertums und des Mittelalters. Von L. Tobler . . . . . 225—254
Prähistorie 225. Geschichte und Sage 226. Chronologie 228. 1) Mythische Völker: Kyklopen 230. Lästrygonen, Phäaken, Arimaspen, Pygmäen 231. Amazonen 232. Aethiopen und Hyperboreer 233. Phlegyer, Kerkopen 234. 2) Nicht mythische: Lothophagen 235. Argippäer 236. Neurer 237. Einbeinige und hundsköpfige Menschen u. s. w. 238. Riesen und Zwerge 241. Riesen- und Völker-

Digitized by Google

Seite

namen 243. Hunnen 244. Tschuden 244. Antes, Wilzen 245. Zwerge 246. Verbreitung des Eisens 249. Venetianer und Venediger 250. Walen und wälsch 251. Die alten Veneter 253.

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen. Von Carl Haberland . . . . . 255—284

Behandlung der Speisen bei Tische 255. Unterbrechung des Essens 257. Brechmittel 258. Nicht reden beim Essen 261. Der Tisch 263. Tischtuch 268. Anstand beim Essen 272. Lage des Messers 274. Löffel 280.

Die indo-chinesische Philologie. Von Herbert Baynes 284—289

Chinesen haben Entwicklung 284; ihre Litteratur 286. Einwanderung nach China 287. Die ugro-altaischen Bak-Familien; Verbindung mit Babylon 288. Ureinwohner Chinas 288. Sprachperioden 289. Schema dafür 290. Sprachmischung 291. Wortstellung und Syntax 292. Die alten Dialekte 294. China, Babylon und Syrien in Verbindung 295. System der chinesischen Sprachkette 297. System des turanisch-skythischen Sprachstammes 298.

Beurteilungen.

1) Andrew Lang, Custom and Myth. Von Dr. P. Steinthal . . . . . 299—311

Langs Methode 300. Cronus 301. Philologische Methode 302. Mythen-Entlehnung 304. Totem 305. Gleiche Entwicklung verschiedener Völker 306. Amor und Psyche 307. Cronus 309. Maori 310. The bull-roarer 311.

2) Folklore, Nachtrag zu vorstehender Besprechung von H. Steinthal . . . . . 311—324

Folklore und Völkerpsychologie 312. Gleichheit und Verschiedenheit der Völker 313. Wie zu erklären? 314. Richtungen der Mythologie 315. Creuzer 316. Methode der Mythenforschnng 318. Deutsche Schule 322. Veden 323. Gaidoz 324.

3) Zur neuesten Philosophie. Von G. Glogau . . 325—356

A. Riehl, der philosophische Kriticismus 325. Aug. Classen, Ueber den Einfluss Kants auf die Theorie der Sinneswahrnehmung und die Sicherheit ihrer Ergebnisse 332. Joh. Volkelt,

Digitized by Google

Seite

Erfahrung und Denken 333. Carl Schulz, Der Gottesgedanke 346. M. Guggenheim, Die Lehre vom apriorische Wissen u. s. w. 352. J. H. Witte, Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant u. s. w. 354.

Viertes Heft.

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen. Von Carl Haberland . . . . . 357—394

Der Dreizehnte 357. Verschütten von Speise 359. Messer und Gabel 360. Vom Wein 361. Reste des Essens 363. Aftergäste 365. Reinen Tisch machen 366. Beratung bei Tische 375. Verbrüderung dabei 377. Agapen 380. Hochzeitsschmaus 385. Tierische Knochenreste 388.

Zwei Hexengeschichten. Von W. Schwartz . . . . . 395—419

Geschichte I und II. Hexenglaube 397. Hexenwetter 398, ihre Versammlungen 400. Das Gewitter 403. Hexentrug 406, ihr Rasen 408. Verblendungsscenen 410. Pentheus 411. Hexen kriegerisch 414. Blitz als Zaum 415. Wolkenrosse 416.

Ausruf, Frage und Verneinung in den semitischen Sprachen. Von R. Jensen . . . . . 419—430

Frage = Ausruf Malcachi III, 2 u. s. w. Semitische Sprachen 421. Derselbe Lautkomplex *ai* für Anruf, Frage, Verneinung 423. *Lā* 424. *ma* 425. *n* 426. *man* 427. Indogermanisch *min* 428. Erweiterung des Problems 429.

Beurteilungen.

1) Höret ihr Himmel, merk auf Erde. Von H. Steinthal 431—450

Jes. I, 2 und V. Mos. 32, 1. Bund Gottes mit Israel 432. Doppelter Sinn der Formel 433. Jes. 55, 12 — 434. Ps. 18 — 435. Ps. 19 — 436. Anreden des Propheten 437. Mikha 6,2 — 438. Ethisirung der Natur 439. Die Gesamtheit 440. Poesie und Mythologie 441. Dichter und Prophet 442. Wahrhafte Täuschung des Propheten 445. Jesaja 447. Hebräische Dichtung im Mittelalter 448. Gebete der Juden 449. Mischung von prophetischer, dichterischer, mythologischer Rede 450.

Digitized by Google

Seite

2) E. N. Setälä, Zur Geschichte der Tempus- und Modusstammbildung in den finnisch-ugrischen Sprachen. Von Fr. Misteli . . . . . 451—454
Analogie und finnische Lautgesetze 451. 3 sing. praes. 451. 3 plur. praes. 452. Reflexivum 454. Consonantenschwächung 456. Imperativ 458. Ostativ 459. Magyarisch 460. Tempusstämme des Ugrischen Nominalst. 461. Modussuffixe 462. Unterscheidung der Tempora mangelhaft 463.

3) J. Qvigstod und Sandberg, Lappiske eventyr og folkesagn. Von Dr. P. Steinthal . . . . 464—474
Inhalt 465. Religion der Lappen 466, ihre Märchen 467. Entlehnungen 468. Aschenbrödel 470. Lappisches Nationalepos 472. Sterbliche in der Unterwelt 473. Uebereinstimmung verschiedener Völker 474.

4) A. Joannissiany, Armenische Bibliothek IV. Märchen und Sagen. Von K. Bruchmann . . 474—475
Inhalt. Mythologie aus Anschauung. Sitz der Sonne. Zahlen 7 und 40. Armenisches Volksepos. Sprichwörter.

Digitized by Google

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen.

Von Carl Haberland.

Fortsetzung aus Bd. XVII. Heft 4.

§ 6.

Frühzeitig musste sich dem Menschen die Erkenntnis aufdrängen, dass nur durch die Nahrung seine Existenz überhaupt ermöglicht, die Nahrung selbst daher heilig zu halten und der Gottheit namentlich für sie zu danken ist. „Niemand, wenn er nicht isst, vermag etwas", sagt bereits der Avesta in richtiger Würdigung der Bedeutung der Nahrung und diesem alten Satze entspricht genau die im Eifellande gehende Redensart „Wer nicht isst, der arbeitet auch nicht".[1] „Das Brod erquicket des Menschen Herz" singt der Psalmist,[2] vom „heiligen Kerne des Mehles" Homer,[3] heilig nennt Notker in seiner Psalmenübersetzung die Saat, vom lieben Korn redet das deutsche Mittelalter.[4] In einem angelsächsischen Zaubersegen werden die Siegweiber gebeten, so eingedenk des Glückes des Kriegers zu sein, wie jeder Mensch der Speise und der Heimat.[5] Die oben angeführte Stelle des Avesta lautet vollständig:

„Niemand wenn er nicht isst, vermag etwas.
Nicht (vermag er) tüchtig zu sein in reinem Wandel.
Nicht tüchtig zu sein im Ackerbau.
Denn vom Essen lebt die ganze mit Körper begabte Welt,
ohne Essen stirbt sie."

---

[1] Schmitz. Sitten etc. des Eifler Volkes. Trier 1856. S. 190.

[2] Psalm 104, 15.

[3] Ilias 11, 631.

[4] Gervasius von Tilbury. Otia imperialia. Herausgegeben von Liebrecht. Hannover 1856. S. 57.

[5] Mannhardt. Germanische Mythen. Berlin 1858. S. 673.

Digitized by Google

und zwar enthält dieses Manthra der Vendidad,[1] welcher im Ackerbau, im Reifen der Getreideähren das Mittel sieht, die Daevas zu betrüben und sie zur Flucht zu nötigen,[2] wie er diese Geister der bösen Schöpfung selbst auch als nichtessend sich vorgestellt zu haben scheint.[3] Das indische Sittengesetz verlangt, dass man die Nahrung in vollständiger Sammlung des Geistes aufnimmt, dass man sie ehrt und ohne Mäkeln und Ekel genießt; wenn man sie sieht, soll man sich freuen, ist man im Schmerz, soll ihr Anblick trösten. Ehrt man so die Nahrung, dann gibt sie Muskelstärke und Manneskraft, sonst aber zersört sie diese beiden.[4] „Diese wolzubereitete Speise verschafft uns Glanz, möge sie uns nimmer fehlen!" ist ein in den Aphorismen des Apastamba vorgeschriebenes Tischgebet,[5] und ähnlich kehrt auch in anderen Tischandachten der Hindu dieser Bezug auf die Heiligkeit der Nahrung wider; überschwänglich behauptet daher auch dort das Lob der Freigebigkeit: „Leben ist das größte der Güter, und da Nahrung es erhält, ist derjenige, welcher Nahrung gibt, in Wahrheit ein Gott"[6] und eine Secte soll sogar stets mit speisegefülltem Munde beten.[7] Bei den Samojeden steht der Fleck der Thür gegenüber, wo die Nahrungsmittel aufgehäuft werden, in einer Art religiöser Achtung und dürfen beispielsweise Weiber nie über diesen Teil der Wohnung schreiten.[8]

Nahrungsfülle ohne Arbeit ist das Ideal niedern Sinnes und verkörpert finden wir es in den Erzählungen vom Schlaraffenlande, dem andere Völker ähnliche glückliche

---

[1] Farg 3, 112/5. a. a. O. 1, 85.
[2] Daselbst Vers 105 9. S. 85.
[3] Daselbst Farg. 18, V. 72. S. 284.
[4] Manu 2, 53/5. Gautama 9, 59.
[5] Apastamba 2, 2, 3, 11.
[6] Taylor 2, 757.
[7] Colebrooke. Miscellanious Essays. London 1873. Vol. 1 p. 212.
[8] Erman 1, 706.

Digitized by Google

Zustände, welche sie meist an den Anfang ihres Daseins setzen, an die Seite zu stellen haben. Die Chinesen hatten beispielsweise diesen paradiesischen Zustand unter einem ihrer mythischen Kaiser, während dessen Regierung sie fortwährend spazieren gingen, den Mund stets voll hatten und sich den Bauch schlugen, als wenn es eine Trommel wäre[1]. Gleicherweise führt diese Volksanschauung von der Seligkeit des Essens auf natürlichem Wege dazu, den Göttern und mythischen Helden ein starkes übermenschliches Nahrungsbedürfnis zuzuschreiben, wohin auch schon ihre das Menschentum übersteigende Größe und Kraft leiten musste. Als der starke Fresser der griechischen Mythologie erscheint entsprechend seiner Stärke der Herakles, worauf schon seine Beinamen „der Stierschlächter", „der Ochsenfleischesser", „der Vielesser" genügend hinweisen,[2] und teilt er diese Eigenschaft namentlich mit den Sonnengöttern und -heroen, (sei es, dass man die ausdörrende Kraft der Sonne in Betracht zog[3] — Erysichthon, welcher nach Hellanikus seinen Beinamen Aethon (Glutmann) von seiner unersättlichen Fresslust erhielt und zuletzt anfing sich selbst zu verzehren, wird von Creuzer als die dörrende Glutsonne gefasst[4] — oder vom irdischen Feuer die allverzehrende Kraft auf das Himmlische übertrug[5]) den Gewittergottheiten, sowie den Kraftgöttern und Riesen anderer Mythologien und Volkssagen. Des Sonnenprinzen (d. h. der männlich gedachten Sonne) harrt im bulgarischen Liede die Mutter mit einer Kuh und sieben Broden als seinem Abendessen;[6] der starke Hans unserer Märchen, der Eisenhans des siebenbürgischen, welcher nur seine

---

[1] Livres sacrés de l'Orient 29.

[2] Creuzer 1, 98.

[3] Preller. Griechische Mythologie. Berlin 1872/5. Bd. 2 S. 266.

[4] Creuzer 4, 275.

[5] Krek. Ueber die Wichtigkeit der slavischen traditionellen Literatur als Quelle der Mythologie. Wien 1869. S. 86.

[6] Daselbst S. 82

Digitized by Google

Peitsche aus dem Elternhause mitnimmt,[1] der starke Knecht „Dreizehn“ des niederländischen, welcher ursprünglich ein Schmiedegeselle war,[2] isst Vater und Mutter arm und verzehrt als Knecht seiner Arbeitskraft gemäß, ohne gesättigt zu sein, das Essen aller seiner Mitknechte;[3] der indische Heilige Agastjas verschlingt, obgleich zwergartiger Natur, ohne Verdauungsbeschwerden zwei Dämonen, welche sich in eine Ziege und ein Schaf verwandelt hatten, mit Haut und Haar und trinkt, als ihn der Meergott beleidigt, den ganzen Ocean aus.[4] Bis zum halben Weltmeer bringt es auch Thôrr, als er bei Utgardloki sich aufhält, während er bei Thrymr sich mit drei Kufen Met begnügt;[5] ebenfalls drei Kufen Soma genießt Indra zu seinem Male von 300 Stieren,[6] sieben Ochsen genießt der hungrige Thôrr und wenn er dann noch nicht genug hat, das was er erreichen kann, den Bauer samt dem Pflug, den Ritter und sein Ross, den Junker und sein Schloss;[7] seinem Bilde zu Lôar wurden nach dem Berichte der Olafs Helga Saga täglich vier Brode nebst dem entsprechenden Fleische vorgesetzt.[8] In einem schwedischen Liede genießt der den Riesen besiegt

---

[1] Haltrich. Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen. Berlin 1856. S. 78.

[2] Wolf. Deutsche Märchen und Sagen. Leipzig 1845. S. 105.

[3] Durch das Gebet der h. Brigida erhielt nach der legenda aurea ein Mann, welcher gleichfalls für zwölf Menschen arbeitete und aß, den Hunger nur eines einfachen Menschen, trotzdem ihm seine volle Kraft blieb. Wolf. Beiträge 1, 95. In einem dänischen Märchen erhält ein Junge durch Genuss von dreimal zwölf Löffel Grütze mit Butter die Kraft von 36 Männern. Svend Grundtvig. Dänische Volksmärchen. Leipzig 1878/9. Bd. 2 S. 221.

[4] Wollheim. Allgemeine vergleichende Mythologie. Berlin 1856. Bd. 1 S. 154.

[5] Mannhardt. Mythen 99.

[6] Krek 86 n.

[7] Ebendaselbst. Im Argauer Kinderreim frisst der Fritze das Kalb, die Kuh und, da er noch nicht genug hat, das Pferd mitsamt den Eisen. Rochholz. Kinderlied S. 39.

[8] Mannhardt. Mythen 100.

Digitized by Google

habende Mönch 7 Ochsen, 15 Speckseiten, 300 Brode, 12 Tonnen Bier;[1] Hans Meernixensohn im dänischen Märchen nimmt, als er den alten Erich bekämpfen soll, als Imbiss einen Backofen Brod, ein Viertel Butter, eine Tonne Bier und einen Anker Branntwein mit;[2] die Heldentaten des Vielfressers in „Sechse kommen durch die ganze Welt", werden dem Leser aus seiner Jugendlectüre gewiss noch bekannt sein. Die indischen Dämonen werden schon im Namen als gefräßig geschildert; namentlich werden die Râkshasen die Esser, die Gefräßigen genannt, wie ja auch der altnordische und angelsächsische Name der Riesen, jötunn, eoten, nach Grimms Deutung „der Esser" bedeutet.[3] Starke Esser sind gleichfalls die Götter der Fidschi-Insulaner, ihr Hauptgott ruht in einer Höhle ohne jede Erregung, Leidenschaft oder Verlangen mit Ausnahme eines kräftigen, stets wachen Hungers.[4]

Gegenüber dieser Verherrlichung des Fressens im Volksglauben tritt natürlich das Sittengesetz mit der entgegengesetzten Forderung der Mäßigkeit ein. Das indische Nationalepos Mahabharata lässt, als die Pandusöhne am Ende ihres Lebens nach dem Berge Meru wallfahrten, um dort in den Himmel Indras einzugehen, den Bhima unterwegs kraftlos liegen bleiben, weil er zu viel auf seine Muskelkraft vertraut und zu viel gegessen hat.[5] Im Tempel zu Delphi soll sich eine Säule befunden haben, in welche Flüche gegen den König Meinis eingeschnitten waren, weil er zuerst die Aegypter veranlasst hätte, von der alten einfachen und dürftigen Nahrung abzugehen.[6] Das ägyptische Sittengesetz eiferte überhaupt stark gegen alle Völlerei; ein uns erhaltener Papyrus sagt: „Elend ist,

[1] Daselbst 99.
[2] Svend Grundtvig. 2, 82.
[3] Mannhardt. Mythen 162. 168/9.
[4] Tylor 2, 391 nach Williams.
[5] Duncker. Geschichte des Altertums. Leipzig 1874. Bd. 3 S. 73.
[6] Plutarch. Isis und Osiris. Kap. 8.

Digitized by Google

wer seinem Bauche fröhnt oder wer verbringt seine Zeit in Unbewusstheit, Dickleibigkeit herscht im Hause solcher."[1] In parsischer Anschauung erscheint die Bedürfnislosigkeit an Nahrung als ein Zeichen höherer Zustände. In Erân-vej, dem irdischen Paradiese, genügt nach dem Minokhired ein Brod zur Sättigung von zehn Männern, und wenn das Ende der Welt nahet und das Gesetz des Ahura Mazda seine allgemeine Geltung erlangt, dann werden die Menschen immer weniger und weniger essen, bis sie zuletzt einzig an himmlischer Speise sich genügen lassen, wie sie auch am Anfange der Welt keiner Speise bedürftig gewesen sind.[2]

So lieblich die Nahrung, so furchtbar erscheint der Hunger dem Menschen und es braucht uns nicht zu wundern, wenn wir ihn mehrfach als Dämon aufgefasst finden. So gab es in Smyrna ein Heiligtum der Boubrostis d. h. des Hungers in der Gestalt eines bösen Dämon, dem schwarze Stiere geopfert und, nachdem sie zerstückt, samt der Haut verbrannt wurden;[3] in der Götterlehre des Avesta tödten zwei der Amesha-çpentas den Hunger und Durst,[4] wonach sie also als lebend, als Dämonen gefasst sind, und der Wolf im Magen, welchen uns englische Redensarten zeigen[5], so wie auch der deutsche Ausdruck „Wolfshunger" streifen an die gleiche Auffassung. In dem andern Ausdrucke „Heißhunger" berührt sich die deutsche Sprache mit der griechischen, welche die Gefräßigkeit mit Worten, die vom Feuer hergenommen sind, zu bezeichnen pflegte.[6] Nach böhmischem Volksglauben hat der Mensch einen schädlichen Warm im Leibe, welcher ihn an seiner Nahrung bestiehlt; daher soll der Mensch auch nicht essen, was ihm beliebt,

[1] Schwimmer. Die ersten Anfänge der Heilkunde und die Medicin im alten Aegypten. Berlin 1876. S. 29.

[2] Spiegel. Avesta 1, 61n. 34. 234n.

[3] Preller 1, 638. Plutarch. Tischreden 6, 8, 1.

[4] Spiegel. Eranische Altertumskunde 2, 40.

[5] Liebrecht. Gervasius 171.

[6] Creuzer 4, 275.

Digitized by Google

da nicht er, sondern vielmehr dieser Wurm Gelüst danach hat und dadurch wachsen könnte.[1] Auch als Eidechse oder Vogel im Magen fassen wilde Völkerschaften den Heißhunger auf.[2]

Ein Forttreiben dieses bösen Gastes, des Hungers, kennt der irische Brauch und berührt sich darin eng mit einem aus dem klassischen Altertum berichteten. Der Irländer treibt am Abend des Dreikönigstages den Hunger für ein Jahr aus, indem ein jedes Familienmitglied ein Brod, welches später dann die Bettler erhalten, an die Thür der Wohnung wirft, wobei gesungen wird:

„In Gottes Namen bannen wir den Hunger aus diesem Hause,
Heute Nacht und jede Nacht bis zur selben Nacht übers Jahr."[3]

und ebenso gab es in Chäronea ein althergebrachtes Opferfest „die Austreibung des Heißhungers", welches sowol an dem öffentlichen Altar durch den Archonten als in den einzelnen Häusern vollbracht wurde, und bei dem ein Sclave mit Weidenruten unter dem Rufe: „Fort mit dem Heißhunger, herein aber den Reichtum und die Gesundheit!" zur Tür hinausgejagt wurde.[4]

Den Lehren indischer Physiologie zufolge entsteht der Hunger dadurch, dass die genossene Nahrung vom Wasser hinweggetragen d. h. verdaut wird, der Durst aber, indem das innerliche Verdauungsfeuer das genossene Getränk hinwegträgt; Blut ist das Resultat beider Vorgänge und aus dem Blute baut der Körper sich auf oder ersetzt er sich.[5] Dem Vishnu-Purana nach wurde bei der Erschaffung der Wesen aus einer mit der Eigenschaft der Unreinheit begabten Form des Brahmá der Hunger hervorgebracht und

[1] Grohmann No. 1105.
[2] Tylor 1, 386.
[3] Ausland 160. S. 317.
[4] Plutarch. Tischreden 6, 8, 1.
[5] Chandogya Upanishad 6, 8, 3/5. in The Upanishads. Translated by F. Max Müller. Oxford 1879. vol. I p. 99.

Digitized by Google

von diesem wieder der Zorn.[1] Ein anderes theologisches Werk lässt Hunger und Durst, als die Gottheiten in den Menschen eingekehrt und in seinen Sinnen und Körperteilen als deren belebende Kräfte ihren Sitz erhalten haben, die Weltseele auch um einen Platz bitten, und diese macht sie zu Gefährten aller dieser Gottheiten und lässt sie bei jedem Opfer, welches einer derselben gebracht wird, Teilnehmer sein;[2] im gleichen Werke werden sie auch als eine Art Verstand, welcher den Tieren gegeben sei, aufgefasst im Gegensatze zu den höheren geistigen Kräften, welche nur dem Menschen eigenen.[3] In der Legende tritt Indra, um den Dämonen Vritra zu vernichten, in Folge eines Abkommens mit diesem in sein Inneres, dem Wortlaut des Abkommens nach um ihm Genuss zu verschaffen, in Wirklichkeit aber als Hunger, um ihn zu vernichten, wie auch der Dämon bereits vorher gefürchtet hatte, dass er ihn verzehren würde, wenn er in ihn eingetreten wäre.[4] Gleichfalls des Hungers hatten sich auch nach dem Ramayana in einem früheren Weltalter die Götter bedient, um sich des Danavas, welchen er verzehren musste, zu entledigen.[5]

Nach parsischem Glauben verleiht der Genius der Luft, Râma-qâçta, den Speisen den Geschmack,[6] oder sind es die beiden Amesha-çpeñtas (obere Genien) Haurvaṭ und Ameretâṭ, welche das Nützliche und Angenehme in die Speisen legen;[7] als ihre Feinde treten Taric und Zaric auf, welche bereits im Vendidad als Geschöpfe des Ahriman genannt sind.[8] Der Fravashi des Menschen selbst sorgte nach

[1] Vishnu Purana. Translated by H. H. Wilson. London 1864. vol. I p. 82.

[2] Aitareya Aranyaka 2, 4, 2, 5 in Upanishads 1, 240.

[3] Daselbst 2, 3, 2, 5 S. 222.

[4] Muir. Original Sanscrit Texts. London 1873. Vol. IV p. 79 (nach Taittiriya Sanhita).

[5] Muir 4, 470/1.

[6] Spiegel Avesta 2, 6n. 34n. 3, XXXIV.

[7] Zamyad Yast 96. Spiegel 3, 184. Spiegel 2, 36n. 3, XII.

[8] Spiegel 3, XLVIII. Vendidad 10, 18, S. 176.

Digitized by Google

späterem Glauben dafür, dass alle einzelnen Teile des Körpers dem Bewusstsein Teil an der Nahrung zukommen lassen, dass die schweren Teile ausgeschieden und das Uebrige nützlich verwendet wird.[1] Nach dem Ashi-yast des Khorda-Avesta bat Yima die Ashis-vaguhi um die Gunst Hunger und Durst von den Geschöpfen Mazdas tausend Jahre hindurch hinwegbringen zu dürfen.[2]

Interessant sind auch die ausführlichen Erzählungen des äthiopischen Adambuches, wie nach dem Verluste des Paradieses zuerst sich Durst — wie ein Brennen und Flammen im Innern — und Hunger beim ersten Menschenpaare einstellten, wie sie beide diese Bedürfnisse nicht zu befriedigen wagten, weil sie mit Recht ahnten, dass durch den Genuss körperlicher Speise eine Aenderung des Organismus und der Verlust der letzten ihnen noch gebliebenen Gaben der Lichtwelt eintreten würde, bis endlich auf Anordnung Gottes, da der tierische Körper auf der Erde ohne irdische Nahrung nicht bestehen könne, sie den Hunger erst mit einer sich stets erneuernden Feige, dann mit Brod, dessen Bereitung aus den Weizenkörnern dem Adam die göttliche Weisheit lehrte, stillten, und nun der Schlaf und das Bedürfnis der Auslehrung, welches sich ihnen als eine schwere Krankheit darstellte, dessen Befriedigung aber Gott durch ein schnelles Schaffen der nötigen Oeffnungen entgegenkam, zuerst sich bei ihnen einstellten.[3]

Oft erscheint auch der Hunger als eine von den nahrunggebenden Göttern ausgehende Strafe. Im alten Testament ist Jehova, wie er der Geber alles Lebensbedürfnisses ist, so auch der Sender des Mangels und des Hungers:

> „Denn Jehova rufet den Hunger herbei, und auch wird er ins Land kommen sieben Jahre."[4]

---

[1] Spiegel 2, 174n.

[2] Spiegel 3, 165.

[3] Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Uebersetzt von Dillmann. Göttingen 1853. S. 19. 36. 37. 56. 137.

[4] 2. Könige 8, 1.

Digitized by Google

„Du wirst essen und nicht satt werden, Heißhunger in deinem Leibe.“[1]

Dem altgriechischen Glauben zufolge kommt der Heißhunger ebenso gut von der Göttin des Ackerbaues, der Geberin des Getreides, der Hülsenfrüchte und des Honigs, als sie andererseits die Urheberin der vollen und reinen Sättigung ist;[2] als ihren Fluch sendet sie dem frevelnden Erysichthon nie zu stillenden Hunger und Abzehrung.[3] Ganz ebenso wollen auch die Khonds von Orissa vom Boora Pennu gleichzeitig das Bedürfnis des Hungers und das Mittel zu seiner Befriedigung im Ackerbau erhalten haben;[4] die Quiché und Mexikaner schrieben dem Schöpfer selbst das Suchen eines das Menschengeschlecht erhaltenden Nahrungsmittels zu und lassen ihn den Mais als passendes finden, um in das bereits geschaffene Fleisch als Blut eintreten zu können.[5]

Als Tischgott verehrte der Grieche den Herakles, der Phönicier den ihm entsprechenden Melech;[6] aber der Thalia schrieben erstere die Reinigung des tierischen Triebes des Essens und Trinkens zur heiteren Geselligkeit des Mahles zu,[7] so dass sie gewissermaßen den ergänzenden Gegensatz zum Herakles bildete, dessen tierische Fresserei die Komödiendichter so gern verspotten. Im römischen Volksglauben erscheint Anna Perenna als die gute speisende Alte;[8] bei den alten Preußen tritt Gorcho als Gott des

---

[1] Micha 6, 14.

[2] Preller 1, 638. „Da rief Ceres zuerst zu der besseren Nahrung die Menschen; Denn heilsamerer Kost wichen die Eicheln durch sie.“ Ovid's Fasten 4, 401/2.

[3] Creuzer 4, 274.

[4] Tylor 2, 370.

[5] Brasseur de Bourbourg in Nouvelles Annales des Voyages 1857 p. 329.

[6] Creuzer 1, 101. 2, 614.

[7] Plutarch. Tischreden 9, 14, 7.

[8] Klausen. Aeneas und die Penaten. Hamburg und Gotha 1839. S. 725.

Digitized by Google

Essens und Trinkens auf,[1] er war wol wie der phönicische Melech zugleich der Gott der Ernte; von einigen slavischen Mythologen wird Koleda als ein slavischer Gott des Vergnügens und der Gastmähler betrachtet.[2]

Um das tägliche Brod bittet nicht nur das Vaterunser, wol selbst jeder wilde Stamm wendet sich an seine Götter und Geister, um von ihrem Wolwollen die Nahrung zu erflehen oder ihrem Uebelwollen, welches sie ihm vorenthalten könnte, zu begegnen, und ebenso legt er für die erhaltene Nahrung seine Dankbarkeit durch Gebet und Weihung eines Teiles derselben an den Tag, fürchtend durch Unterlassung dieses Brauches die weitere Lieferung in Frage zu stellen. Die Lappen beten vor und nach Tische in kurzer Formel,[3] die Tschuwaschen mit „Gott gib Brod!" vor und mit „Gott verwirf mich nicht!" nach Tische,[4] und nachdem sie mit entblößtem Haupte das Gebet nach Osten blickend vollendet, beißen sie erst ein Stückchen Brod ab, werfen es gleichfalls nach Osten und beginnen nun erst zu essen.[5] Auf Samoa geschah vor dem Abendessen in den Familien ein Gebet, bei den großen Festen war es Sache der öffentlichen Redner den Dank nach der Speiseverteilung mit den Worten „Dank Dir hierfür, großer Tangaloa!" auszusprechen;[6] auf Tanna sprach beim Abendmahl das Dorfhaupt vor dem Trinken ein Gebet an die Götter.[7] Der Moslem soll vor Tische und beim Reichen jeder neuen Speise „Im Namen Gottes!" und nach Beendigung der Mahlzeit „Ruhm sei Gott!"

---

[1] Tettau und Temme. Die Volkssagen Ostpreußens, Litthauens und Westpreußens. Berlin 1837. S. 36.

[2] Krek 71.

[3] Beschreibung aller Nationen des russischen Reiches. Petersburg 1776 ff. B. 1 S. 9.

[4] Daselbst S. 40.

[5] Allgemeine Historie der Reisen 19, 553.

[6] Turner 200. Waitz-Gerland 6, 240.

[7] Turner 85.

Digitized by Google

ausrufen;[1] ein sehr gebräuchliches etwas längeres Tischgebet der Araber lautet: „Im Namen Gottes, o mein Gott, segne das was du uns zu essen gibst, und bring es wieder hervor, wenn es gegessen ist.“[2] Dem Parsen ist, sobald das Essen auf dem Tisch erscheint, ein bestimmtes, an die beiden Genien Haurvaṭ und Ameretaṭ gerichtetes Gebet vorgeschrieben und erscheint das Unterlassen des Essgebetes als eine Sünde in ihren Beicht- und Reuformeln.[3] Der Römer sollte nach altem Brauche die Mahlzeit mit einem Gebete beginnen und endigen.[4] Der Hindu hat, wenn das Essen hereingebracht wird, sich vor ihm zu neigen, indem er seine beiden Hände ehrerbietig zur Stirne führt, und dann zu sagen „Möge dies stets unser sein!“ d. h. möge es uns nie an Nahrung mangeln. Hat er sich gesetzt, dann hebt er die Speise mit der linken Hand empor und segnet sie mit den Worten „Du gibst die Kraft!“ oder wenn sie gereicht wird, sagt er „Der Himmel gebe dich!“ und indem er sie nimmt fügt er hinzu „Die Erde nimmt dich an.“ Nächstdem folgt das Opfer von fünf Bissen an Yama und ein gleichfalls fünffaches Opfer an den Atem in seinen fünf Formen, worauf dann das Essen selbst beginnen kann;[5] dieses letztere Opfer kann auch in den eigenen Mund gebracht werden, indem bei diesen fünf Bissen je eine der fünf Formen des Atmens angerufen wird.[6] Die Juden haben außer dem allgemeinen Segen über Brod und Wein beim Essen noch besondere für verschiedene Arten von Speisen, für bessere Weine, für solches

---

[1] Tornau 232.

[2] Ausland 1858, 41 nach General Daumas.

[3] Spiegel Avesta 2, L. 3, 186. 225. Ein anderes den liebenden Herrscher preisendes Tischgebet. Daselbst 3, 246. Der Chalif Omar ließ durch seinen Statthalter in den östlichen Provinzen den Magiern das Brummen vor dem Essen verbieten. Sprenger 3, 376n.

[4] Fustel de Coulanges 23.

[5] Colebrooke 1, 208.

[6] Apastamba 2, 1, 1, 2n. Dubois 1, 343.

Digitized by Google

Obst, das am Baume, für solches, welches am Boden wächst u. s. w.; fällt dem Juden aber, nachdem der Segen über etwas gesprochen, dieses aus der Hand, dann muss er durch einen anderen Spruch die Sünde von sich nehmen, den Namen Gottes unnütz genannt zu haben.[1]

Gleich dem Dankgebet bei Tische ist auch die Weihung eines Teiles von Speise und Trank vor Beginn des Mahles eine der weitverbreitetsten Sitten, welche sich eigentlich nur in der christlichen und mohammedanischen Cultur verloren hat, obgleich auch hier sie im Volksbrauche noch vereinzelt durchschimmert. In ganz Guinea wird für den Fetisch die erste Handvoll Speise auf den Boden geworfen,[2] in Angola ihm stets etwas vorgesetzt und er höflich zum Essen eingeladen,[3] auf der Sierraleoneküste setzt man vom geistigen Getränk etwas in einer Tasse oder einem Scherben dem Fetisch bei Seite, netzt auch wol den am Halse hängenden damit.[4] In Congo wird ihm weniger appetitlich der erste gekaute Bissen angespien,[5] wie ebenso die Idiyahs gleich manchen anderen afrikanischen Stämmen den ersten Mund voll jeden Getränkes als Anteil der Gottheit wieder ausspeien.[6] Die Araukaner werfen stets vor dem Essen ein Speiseopfer auf die Erde, um den übeln Geist zu versöhnen,[7] die meisten anderen Indianerstämme werfen den ersten Bissen aber in das Feuer,[8] wie dies auch von den alten Floridanern und Mexikanern berichtet wird;[9] letztere legten ihre Speise- und Trankgabe vor dem Genusse auch wol

---

[1] Buxtorf 292 ff.

[2] Missionar Riis im Baseler Magazin 1840. Heft 3 S. 222.

[3] Ausland 1863, 804.

[4] Winterbottom. Nachrichten von der Sierra-Leona-Küste. Weimar 1805. S. 286. 165.

[5] Ausland 1859, 399.

[6] Journal of the Ethnological Society of London. Edinburgh and London 1848 ff. vol. 2 p. 110.

[7] Musters 240.

[8] Waitz 3, 208.

[9] Waitz 3, 207. Tylor 2, 279.

Digitized by Google

auf den Rand des Herdes oder des Hausaltars nieder[1] und berührten sich hierin mit den Römern, welche bei ihren Familienmahlen gleichfalls einen Teil der Speisen den Laren auf den Herd weiheten.[2] Bei den turanischen Völkerschaften findet sich die Opferung ins Feuer vor dem Essen gleichfalls vor,[3] und wenn die Kalmücken ihren Branntwein aus Stutenmilch destillirt haben und die Blase öffnen, wird etwas davon in eine Schale gegossen und davon ein Teil auf das Feuer, der Rest gegen das Rauchloch gespritzt.[4] In Böhmen sagt man, dass man von jedem Gericht dem Feuer geben solle,[5] und auch in Mecklenburg warfen im vorigen Jahrhundert noch etliche Köche etwas von der Speise ins Feuer unter dem Vorwande, dass alsdann das Fleisch eher mürbe würde,[6] in Wahrheit aber in unbewusster Fortsetzung des alten wendischen Opferbrauches; die Dalmatiner und Montenegriner werfen gleichfalls einige Bissen von jeder Speise auf den sogenannten Weihnachtsklotz.[7] Die heidnischen Esthen, ehe sie vom Frischgeschlachteten im Hause aßen, weihten dem Altvater Taara davon für die Todten und des Viehes Gedeihen,[8] die christlichen werfen noch jetzt beim Schlachten, Essen und Trinken etwas als Opfer bei Seite;[9] die Finnen opferten früher den Maahinen, einer Art kleiner Natur- und Hausgeister, stets die Erstlinge beim Brauen und Backen.[10] Der ältere chine-

[1] Waitz 4, 153.

[2] Creuzer 3, 566. Fustel de Coulanges 23.

[3] Tylor 2, 280.

[4] Pallas 1, 246.

[5] Grohmann No. 255.

[6] Bartsch 2 No. 548.

[7] Rajacsich. Das Leben, die Sitten und Gebräuche der im Kaisertum Oesterreich lebenden Südslaven. Wien 1873. S. 132.

[8] Kreutzwald und Neuss. Mythische und Magische Lieder der Esthen. St. Petersburg 1854. S. 14.

[9] Grimm. Ehstnischer Aberglaube No. 87. 97 in der ersten Auflage seiner Mythologie.

[10] Castrén. Vorlesungen über die finnische Mythologie. St. Petersburg 1853. S. 169.

Digitized by Google

sische Brauch verlangte, dass man beim Essen und Trinken von jedem Gerichte etwas den Manen der Voreltern opferte,[1] die Billuarkaste in Lanara weiht diesen stets die erste Portion,[2] die Ostjaken opferten sie dem Bilde des Verstorbenen, welches während der ersten Jahre nach dem Tode in seiner Hütte aufgestellt blieb, ehe es später begraben wurde.[3] Der Hindu hebt von seinem Reis ein wenig mit den Fingern bis zur Höhe der Stirn empor, es im Gedanken der Gottheit opfernd, oder er weiht, wenn ein häusliches Idol vorhanden, diesem etwas vom Mahle;[4] der Talein weiht seine Schüssel, ehe er davon genießt, dem Nat, indem er sie emporhebt.[5] Die Vaisvadeva-Ceremonie des Brahmanen, welche von wenig eifrigen als Ersatz der sämtlichen täglichen Sakramente vollführt wird, besteht in einem Opfer aus der zubereiteten Nahrung an die Götter, die Manen, alle Wesen und die um Gastfreundschaft bittenden Gäste, welches dem Mahle vorangeht; viele füttern auch eine Kuh, ehe sie das eigene Mahl beginnen.[6] Der Mongole legt von seiner Fleischspeise, wie er auch stets von seinem Thee ein dazu bestimmtes Schälchen vor dem Hausaltare füllt, an drei oder fünf Stellen einige Brocken auf das Speisetischchen als Dank für die nahrungspendende Vorsehung; sie werden nachher von den Dienern verzehrt.[7]

Die Kasias tauchen, ehe sie ein geistiges Getränk genießen, den Finger dreimal in dasselbe, werfen je einen Tropfen über beide Schultern und lassen ihn auf der rechten

---

[1] Schott. Ueber den Buddhismus in Hochasien und China. Berlin 1846. S. 87n.

[2] Missionar Greiner im Baseler Magazin. Bd. 40. Heft 3 S. 130.

[3] Erman 1, 678.

[4] Tylor 2, 396.

[5] Wilson 1, 131.

[6] Colebrooke 1, 203. 206. 207. Im Aargau muss jedesmal der Hauskatze vom Kinderbrei etwas übrig gelassen werden; schnüffelt sie hungrig an dem Pfännchen herum, dann bekommt das Kind den Schnupfen. Rochholz. Kinderlied 291.

[7] Klaproth 1, 237.

Digitized by Google

und linken Seite herablaufen;[1] ein dreimaliges Eintauchen der Fingerspitze und das Spritzen dreier Tropfen auf den Boden findet sich gleichfalls in Tibet als Sitte.[2] Der Peruaner tauchte die Spitze des Fingers in den Chichabecher, ehe er trank, und schüttelte den Finger als Opfer der Sonne, indem er gleichzeitig einige Küsse in die Luft warf.[3] Auch in Europa finden sich im Volksbrauche noch Ueberreste von Trankopfern: so gießt man in Franken vor dem Trinken etwas auf die Erde, um Schaden abzuwenden,[4] in einigen Gegenden Frankreichs vor Beginn der Mahlzeit einen Löffel voll Milch oder Fleischbrühe auf den Boden;[5] so schüttet man in der Bretagne die letzten Tropfen des Glases, welches man zu diesem Zwecke nie ganz leer trinkt, auf die Erde als eine dem guten Engel — dem Schutzgeiste — gebrachte Spende.[6]

Der Hindu darf neuen Reis oder neues Korn, auch Fleisch, nicht essen, ehe nicht die Erstlinge der Ernte oder ein Tier geopfert, denn die heiligen Feuer des Hauses sind begierig danach und würden die Existenz des Frevlers, welcher dies unterließe, zu verzehren suchen.[7] Ebenso gebietet das hebräische Gesetz: „Und kein Brod, noch geröstete, noch gestoßene Körner sollt ihr essen bis zu diesem Tage, bis ihr die Opfergabe eures Gottes darbringt.“[8] Die ersten Feldfrüchte gehören aber nicht nur hier der Gottheit, sondern civilisirte und uncultivirte Völker, welche die ersten Stufen der Rohheit überschritten, teilen diesen Brauch miteinander, wenn auch das Verbot des Genusses vor der Weihe des Götteranteiles nicht überall gleich streng durch-

[1] Dalton. a. a. O. 5, 264.

[2] Turner. Gesandtschaftsreise an den Hof des Teshoo-Lama. Hamburg 1801. S. 93.

[3] Allg. Historie d. R. 15, 498.

[4] Wuttke § 129.

[5] Tylor 2, 409.

[6] Ausland 1859, 1173.

[7] Manu 4, 27/8.

[8] 3. Mos. 23, 14.

Digitized by Google

geführt ist. In engem Zusammenhange hiermit steht dann auch das Verbot vor einem bestimmten Kalendertage nicht von gewissen Früchten zu essen. In Russland verzehrt niemand vor dem Apfelfeste, welches auf den 6. August fällt und an dem durch die Geistlichkeit die Aepfel gesegnet werden, einen solchen;[1] in England geschah in den katholischen Zeiten dieses Segnen der Aepfel am Jakobstage (25. Juli), an welchem Tage man nach dem Volksglauben auch zuerst Austern essen soll. Noch jetzt sagt man in Wiltshire und Sommersetshire, dass an diesem Tage die Aepfel getauft würden, in einigen andern Gegenden Englands fällt aber dieses Amt dem heiligen Sevithin (15. Juli) zu; vor seinem Tage einen Apfel zu essen oder zu pflücken, gilt dort als eine schwere Sünde.[2] Im Eifellande findet sich stellenweise noch der Brauch, dass die Kinder nicht eher von den wilden Stachelbeerhecken pflücken und essen dürfen, ehe diese nicht an einem gewissen Tage von den Kindern mit den welken Johanniskränzen und -sträußen beräuchert worden sind und die Kinder selbst von einem alten Mütterchen den Segen und einen leichten Schlag — den Jesusknüpps — mit einem Stock erhalten haben.[3] In Böotien war der Genuss von Obst vor der Herbstnachtgleiche gesetzlich verpönt;[4] in merkwürdiger Uebereinstimmung hiermit setzt der jetzt gültige ägyptische Kalender den 27. September als die Zeit fest, von wo ab der Genuss frischer Früchte zu empfehlen ist.[5] Im Voigtlande müssen die ersten Kartoffeln zu Laurentius oder zu Jakobi gegessen werden;[6] zwischen den beiden Tagen herscht in dieser Beziehung eine strenge landschaftliche Sonderung. Ehe in Athen der neue Wein gekostet wurde,

[1] Illustrirte Welt 1864. S. 106.

[2] Brand 1, 192. 190.

[3] Schmitz 42.

[4] Plutarch. Fragen über römische Gebräuche No. 40.

[5] Klunzinger 127.

[6] Köhler. Volksbrauch im Voigtlande. Leipzig 1867. S. 340. 177.

Digitized by Google

goss man den Göttern einen Opfertrank davon aus mit dem Gebete, dass der Genuss unschädlich und heilsam sein möge;[1] im alten Rom setzten die Priester ebenso wie den Tag des Anfanges der Weinlese auch den fest, an welchem man zuerst den neuen Wein trinken durfte.[2]

In der Rheinpfalz ist es neben dem „Gott walt's", womit man das neugebackene Brod und andere neue Speisen ehrt, auch Sitte, die Tischgenossen, besonders die jüngeren, an Ohr oder Nase — an letzterer namentlich bei Bohnen — zu zupfen oder auch wol ihnen eine Ohrfeige zu geben zur nachdrücklichen Erinnerung an Gottes Woltat.[3] Das erstere, das Zupfen am Ohr, ist auch in der Provinz Sachsen beim ersten Essen von neuen Gemüsen üblich;[4] in Böhmen zwickt man denjenigen, welcher einen neuen Rock anhat, gleichfalls am Ohre,[5] im Voigtlande in den Aermel.[6] In einigen böhmischen Gegenden steckt man den ersten Bissen vom Brode aus neuem Getreide nicht direkt, sondern indem man die rechte Hand um den Kopf führt, in den Mund; kann man dieses leicht bewerkstelligen, so wird das Korn im Jahre billig sein, andernfalls aber Teuerung eintreten.[7] Unter den Insel-Esthen beißen manche, ehe sie von dem aus dem ersten Korn gebackenen Brode essen, vorher auf ein Stück Eisen;[8] in Oesterreichisch-Schlesien soll man von solchem Brode nicht viel essen, weil man sonst später nie recht satt wird.[9]

In Polynesien steht die Speise eines Jeden unter dem besonderen Schutze seines Schutzgottes,[10] wol jedenfalls in

---

[1] Plutarch. Tischreden 3, 7, 1.
[2] Fustel de Coulange 187.
[3] Bavaria 4^2 381.
[4] Mündliche Mitteilung.
[5] Grohmann No. 1554.
[6] Köhler 431.
[7] Grohmann No. 1068.
[8] Holzmayer 108.
[9] Peter. Volkstümliches aus Oesterreichisch-Schlesien. Troppau 1867. Bd. 2 S. 248.
[10] Waitz-Gerland 6, 357.

Digitized by Google

Würdigung der wichtigen Rolle, welche sie im Leben des Betreffenden spielt; die hohe Heiligkeit, in welcher der Kopf in ganz Polynesien steht, und durch diesen muss ja doch die Speise gehen, sowie der Umstand, dass die Aufnahme der Speisen wol das schärfste Bild für ein Eindringen des Schutzgeistes in den Körper bietet, auf welche beiden Gründe Gerland[1] aufmerksam gemacht hat, werden die Ausbildung dieses Glaubens beeinflusst und ihm zu der hohen Bedeutung für das Leben des Polynesiers verholfen haben. Wie eng und sinnlich man sich dabei die Verbindung zwischen Speise und Schutzgeist denkt, lehrt uns die fernere Meinung, dass wenn man sich fremder Nahrung bedient, der fremde Schutzgeist mit in den Körper einfährt, und, wie er in dem seines Schützlings Gutes gewirkt haben würde, nun erzürnt im fremden Uebeles geschafft. Die auch sonst weitverbreitete Sitte des Speiserestmitnehmens, welche namentlich streng in Polynesien herscht, erklärt sich für dort vielleicht auch aus diesem Glauben, mag man nun annehmen, dass es aus Furcht vor dem Entgehen des Schutzgeistes auf diesem Wege, oder aus Furcht, dass dem dadurch verursachten Tabubruch, dass ein anderer die Reste isst, die Strafe für den Verursacher desselben von den erzürnten Göttern folge. Die Berührung des Kopfes als heiligsten Teiles des Körpers mit Speise oder irgend einer Sache, welche zum Essen gehörte, seitens eines anderen verunreinigte die Person und wurde daher als arge Beleidigung aufgefasst;[2] um daher die Rache eines Todten über einen Lebendigen herbeizuziehen, rieb man in Tahiti den Schädel des Todten mit Speise des letzteren, ein derartiger Tabubruch hatte dann unvermeidlich Rache des Geistes zur Folge.[3] Auch die Hände, welche kurz vorher das eigene Haar geschnitten oder gekämmt hatten, durften

[1] Ebendaselbst.
[2] Daselbst 6, 351.
[3] Daselbst 6, 396.

Digitized by Google

dort die Speise nicht berühren.[1] Im indischen Ceremonialgesetz war es verboten, den Kopf nach dem Essen ohne vorherige Ablution zu berühren;[2] der heiligste und reinste Teil des Körpers aber war der Mund, da aus ihm Brahma die Brahmanen hervorgehen ließ.[3] Merkwürdig ist es, dass auch der schwäbische Aberglaube das Halten des Kopfes mit der Hand verbietet und mit Lahmheit der letzteren bedroht.[4]

Schon etwas von jemand auszusagen, was sich auf eine Speise auch nur bezog, galt in Neuseeland ebenfalls als so arge Beleidigung, dass nur der Tod sie sühnen konnte, und sorgfältig war man daher auch dort bedacht, Worte, welche den Namen eines Häuptlings bildeten, sobald sie irgendwie eine Speise oder dergleichen bezeichneten, aus der Sprache auszumerzen,[5] wie übrigens ja überhaupt Worte aus Fürstennamen in Polynesien tabu waren und daher aus der gewöhnlichen Sprache ausfielen;[6] bei den Howas auf Madagaskar gilt es für nicht anständig bei Tische den Namen des Herschers in die Unterhaltung zu mischen.[7] Auch die alten Aegpter scheinen einen Aberglauben mit dem Reden von Speise verbunden zu haben, denn eine ihrer Sittenregeln lautet: „Wenn jemand von dem spricht, wovon man lebt, so wird es ihm an Nahrung mangeln."[8] Bei den Buddhisten gehört gleichfalls unter die zweiunddreißig Gegenstände, über welche Priester sich nicht unterhalten dürfen, mit die Nahrung.[9]

In Folge des auf ihnen ruhenden hohen Tabu war es

---

[1] Daselbst 6, 351.
[2] Manu 4, 82.
[3] Manu 1, 92/3.
[4] Birlinger. Aus Schwaben. Wiesbaden 1874. Bd. 1 S. 410.
[5] Waitz-Gerland 6, 351.
[6] Daselbst 6, 350.
[7] Ausland 1859, 138 nach Ellis.
[8] Brugsch. Hieroglyphische Grammatik. Leipzig 1872. S. 67.
[9] Spence Hardy. Eastern Monachism. London 1860. p. 153.

Digitized by Google

den vornehmsten Fürsten auf Tahiti[1] und auch auf den Fidschi-Inseln,[2] auf diesen aber wol nur, wenn der Fürst durch einen besonderen Vorfall tabu war, nicht gestattet, die Speisen zu berühren und mit eigenen Händen zu essen, sie würden dadurch die betreffende Gattung von Speise ganz dem Gebrauche des Volkes entzogen haben, wie das z. B. auch mit der Hütte, welche sie betraten, der Fall war, und mussten sich daher füttern lassen. Dies war überhaupt in Polynesien der Fall mit allen denjenigen, auf welchen aus irgend einem Grunde ein Tabu ruhte, wie z. B. während und kurz nach der Tabuirung[3] oder während des Wochenbettes,[4] es hätte denn eine Speise sein müssen, welche im Marae gleichfalls tabuirt gewesen wäre.[5] Wie weitreichend ein derartiges Verbot, kann das Beispiel der Insel Rapa zeigen, wo Moerenhout 1839 alle Männer im Tabu fand und sie daher alle von den Weibern gefüttert werden mussten;[6] wie überaus unbequem aber, die strenge Sitte, dass auf Tonga ein Tabuirter, wenn niemand zum Füttern da war, auf allen Vieren seine Nahrung mit dem Munde vom Boden aufnehmen musste.[7] Earle berichtet, dass er, wenn er auf Neuseeland zur Zeit der Abendmahlzeit herumstreifte, er den größten Teil der Eingeborenen von Sklaven füttern oder auf dem Bauche liegend vom Boden essend gesehen hätte.[8] Hatte ein Tabuirter aber dennoch mit den Händen gegessen und wollte er den übelen Folgen dieser Handlung entgehen, so gab es nur ein Mittel: er setzte sich vor einem Häuptlinge nieder, nahm dessen

---

[1] Waitz-Gerland 6, 349.

[2] Daselbst 6, 658. 579.

[3] Daselbst 6, 347 (Neuseeland und Nukahiva).

[4] Daselbst 6, 134 (Tahiti).

[5] Daselbst 6, 353.

[6] Daselbst 6, 348.

[7] Mariner 148.

[8] Earle in Journal für die neuesten Land- u. Seereisen. Bd. 75 S. 316.

Digitized by Google

Fuss und setzte ihn gegen seinen Unterleib, das höhere Tabu des Häuptlings reinigte ihn dann.[1] Auch auf Timor war der durch Kopferbeuten pamali — der dem polynesischen Tabu entsprechende javanische Ausdruck — gewordene Krieger genötigt, sich füttern zu lassen, da er sich nicht der Hände zum Essen bedienen durfte,[2] in der Nähe von Benares befand sich ein religiöser Orden der Hindus, welche nie Gebrauch von ihrer Hand machten und sich daher auch füttern lassen mussten.[3] Hängt mit diesen Ideen vielleicht auch die Sitte auf der Sclavenküste zusammen, dass der den Lieblingen vom Könige in den Mund geschobene Bissen nicht mit der Hand berührt werden durfte?[4] Bei den Mongolen darf der Vornehme namentlich aber der Priester den Becher mit dem Getränk, wenigstens vom Tisch nicht mit der eigenen Hand nehmen.[5] Nach Bruce galt es auch in Abyssinien für vornehm, nicht selbst die Speise zu berühren, sondern sie sich zu mächtigen Bissen geformt von den Weibern in den Mund stopfen zu lassen.[6] Die Parsen sollen gleichfalls vermeiden ihre Lippen beim Essen mit den Händen, womit sie gewöhnlich unter Ausschluss eines weiteren Gerätes essen, zu berühren.[7]

Die Bedeutung, welche der Nahrung beigelegt wird, findet sich ferner namentlich deutlich ausgesprochen im Glauben des Esthen hinsichtlich des Nüchternseins. Ein nüchterner Mensch ist ihm den Anfechtungen von seiten der Geisterwelt viel mehr ausgesetzt als derjenige, welcher schon etwas gegessen hat; daher isst der Esthe, wenn er unter freiem Himmel geschlafen hat, und so lange der

---

[1] Mariner 488.

[2] Waitz-Gerland 6, 355.

[3] Forster. Reise aus Bengalen nach England. Zürich 1796. Bd. 1 S. 248 n.

[4] Allg. Historie 4, 401.

[5] Klaproth 1, 239.

[6] Sprengel u. Forster 3, 196.

[7] Spiegel, Avesta. Bd. 2, I.

Digitized by Google

Kukuk schreit auch im Hause, sofort beim Erwachen ein Stück Brod, es können dann die Nachteile, welche der Gesang gewisser neckischer Unglück kündender Vögel, namentlich aber der des Kukuks, im Gefolge hat, ihm nichts anhaben.[1] Er hat hierfür sogar einen technischen Namen Linnupete, welcher sich deutsch am besten durch „Vogelbetrug“ wiedergeben lässt. Auch andere Dinge, wie z. B. das Fohlen, dürfen bei ihnen nicht nüchtern gesehen werden, von einem jungen Mädchen namentlich aber nicht ein Schiff, dies würde bewirken, dass sie noch im selben Jahre geschwängert würde.[2] Auch dem Letten ist wie dem Ehsten die Betörung oder der Betrug durch den Kukuk verhängnisvoll, er darf dann namentlich das Vieh nicht beschicken, wenn es im Herbst in den Stall geführt wird;[3] der nüchterne Bissen, durch welchen er sich schützt, heißt „Kukuksmundvoll“, bei den Insel-Schweden auf Nuckoe „Vogelbissen“,[4] der Trunk, welcher die gleiche Kraft hat wie der Bissen, in Schweden der „Vogelschluck“, worunter man dann gewöhnlich ein Glas Branntwein versteht.[5] Dieser Glaube, dass nüchtern einen Kukuk zu hören, wofür auch das Sehen, namentlich das erste Sehen desselben eintritt, Unheil bringt, ist aber nicht nur den Ehsten und Letten eigen, er findet sich ferner im Preußischen, wo sein Anblick Tod,[6] in Schweden, wo er dasselbe, dann aber noch Siechtum dem Alter, treulose Liebhaber dem Mädchen, einem jeden aber verkündet, dass er in dem Jahre selten das finden wird, was er sucht,[7] in Frankreich, wo er das ganze Jahr untüchtig zur Arbeit oder arbeitslos macht,[8] in Deutsch-

[1] Kalewipoeg. Uebersetzung. Dorpat 1861. S. 350 Anmerkung. — Holzmayer 42 ff.

[2] Holzmayer 44, 112.

[3] Mannhardt in Wolf-Mannhardt 3, 243.

[4] 3, 403.

[5] 3, 279. 403.

[6] 3, 268.

[7] 3, 279.

[8] 3, 244.

Digitized by Google

land, wo er zum Hungern während eines Jahres verdammt.[1] Dem Esthen prophezeit auch das nüchterne Hören von Glocke oder Horn am Georgstage Tod oder Taubheit.[2] Dagegen bedeutet das Hören des Kukuks im nüchternen Zustande in der Normandie, vorausgesetzt dass man Geld in der Tasche hat, genügend von diesem für das ganze Jahr;[3] in Mecklenburg schützt es vor dem Biss toller Hunde.[4] Nüchtern Geld finden, so kein Holz darunter war, bedeutete früher im südlichen Deutschland ein Unglück.[5]

Der deutsche Aberglaube fordert ein Stückchen Brod früh als erstes Nahrungsmittel,[6] wol wegen der beschützenden Kraft des Brodes, und die böhmische Sage berichtet, dass ein gefährlicher Wassermann denen nichts anhaben konnte, welche am Morgen vor dem Ausgehen gebackene Semmelschnitte verzehrt hatten.[7] Die jüdische Sitte schreibt vor, dass Schwangere früh nicht lange nüchtern bleiben, sondern bald etwas Warmes zu sich nehmen sollen.[8]

Nüchtern einen Traum erzählen verbietet sowol der deutsche als der französische Aberglaube als unglückbringend, und zwar trifft nach letzterem das Unglück sowol Erzähler wie Anhörenden, wenn beide nüchtern sind.[9]

„Reiß nicht aus einen fruchtbaren Baum,
Erzähl keinen nüchternen Traum,
Back kein Freitagsbrod,
So hilft dir Gott aus aller Not!"

rief ein Holzfräulein als Warnung einer oberfränkischen Bäuerin zu,[10] und diese Warnung vor Traumerzählen und

[1] 3, 244.
[2] 3, 263.
[3] Wolf. Beiträge 1, 232.
[4] Bartsch No. 828.
[5] Wolf-Mannhardt 3, 311 (vom Jahre 1612).
[6] Grimm. Aberglaube No. 286.
[7] Grohmann. Sagen aus Böhmen. Prag 1863. S. 163.
[8] Buxtorf 160.
[9] Panzer. Beitrag zur deutschen Mythologie. München 1848/55. 2, 161. Wolf. Beiträge 2, 252 No. 635.
[10] Bavaria 3, 300.

Digitized by Google

Freitagsbrodbacken kehrt in verschiedenen Gegenden in den von gefangenen zauberhaften Wesen erpressten Weisheitssprüchen wieder. Im Voigtlande meint man, dass beim nüchternen Erzählen die guten Träume nicht in Erfüllung gingen;[1] im Waldeckischen, dass alsdann das Geträumte [wol jedenfalls nur das Schlechte] wahr werde;[2] erzählt man einen unheilvollen Traum vor Mittag nicht, so wendet man nach niedersächsischem und schlesischem Glauben seine Erfüllung ab.[3]

Andererseits wird oft Nüchternheit für gewisse Zwecke gefordert. Namentlich ist sie bei Krankenheilung durch Speichel für die handelnde Person vorgeschrieben; nach altrömischem Glauben mussten beide Personen bei der Heilung oder dem Vorbeugen von Aderkröpfen nüchtern sein,[4] nüchterner Weiberspeichel galt ihm als ein Heilmittel für schlimme Augen,[5] wie gleicherweise noch jetzt die Aargauer Mutter das entzündete Auge des Kindes mit ihrem Speichel heilt;[6] beim Sammeln von Heilkräutern war Nüchternheit gleichfalls gefordert.[7] Nüchterner Speichel galt im Mittelalter als ein Gift für die Schlangen;[8] der eigene Speichel nüchtern auf die Flechten bei abnehmendem Mond gespien und diese mit dem Messerrücken gestrichen heilt nach Mecklenburger Glauben dieselben;[9] gegen Mundfäule des Kindes musste im Aargau der Vater dreimal ihm nüchtern in den Mund hauchen;[10] nüchtern dem Hunde ins Maul spucken gewöhnt ihn an seinen

[1] Köhler 398.

[2] Curtze. Volksüberlieferungen aus dem Fürstentum Waldeck. Arolsen 1860. S. 386.

[3] Wuttke § 97.

[4] Plinius 30, 23.

[5] 28, 22.

[6] Rochholz. Kinderlied 334.

[7] Plinius 24, 63. 26, 58.

[8] Brand 3, 230.

[9] Bartsch No. 402.

[10] Rochholz. Kinderlied 334.

Digitized by Google

Herrn.[1] In Steiermark[2] muss das Kind bei der Taufe, unter den Juden[3] bei der Beschneidung, weil dann der Blutverlust geringer sein soll, nüchtern sein. Nach dem Glauben der französischen Pyrenäen muss man sogar nüchtern heiraten, wenn man nicht stumme Kinder bekommen will;[4] in der Walachei erhalten gleichfalls Braut und Bräutigam am Trauungstage nichts zu essen und erst am Abend einen kleinen Imbiss.[5] In Ostpreußen glaubt man, dass man durch nüchternen Genuss des Abendmahles von Krankheiten befreit bleibe; namentlich müssen die Eltern eines mit der fallenden Sucht behafteten Kindes nüchtern zum Abendmahl gehen.[6] Für das Gottesurteil ist in Indien Nüchternheit des Angeschuldigten vorgeschrieben.[7]

§ 7.

Das Gegenbild zu der religiösen Heiligung der Nahrung, des Dankes an die Gottheit für die erhaltene Speise bildet die Enthaltsamkeit, die Verschmähung der Nahrung, das Fasten, welches wir durchgehend bei fast allen Völkern als einen der Gottheit wolgefälligen Akt und bei bestimmten Gelegenheiten als religiöses Gebot finden. Schon früh bildete sich in der Menschheit der Gedanke aus, dass die freiwillige Aufsichnahme von dem Körper Schwerfallendem ebenso wie die Entsagung von Genüssen der Gottheit wolgefällig, gewissermaßen ein ihr gebrachtes Opfer sei, welches sie günstig stimmte und ihren Beistand für gewisse Unternehmungen gewann, ihren Zorn abwendete oder sühnte, oder den Unreinen, welchen sie in seinem Zustande nicht

[1] Wuttke § 317.
[2] Duller. Das deutsche Volk. Leipzig 1857. S. 58.
[3] Buxtorf 117.
[4] Grimm. Mythologie. Französischer Aberglaube No. 31.
[5] Schott. Walachische Märchen. Stuttgart u. Tübingen 1845. S. 77.
[6] Wuttke § 425. 278.
[7] Yajnavalkya 2, 59.

Digitized by Google

ihres Blickes würdigen konnte, wieder in eine reine, der Gottheit würdige Verfassung versetzte. Das Fasten vereinigte nun mit diesem allgemeinen Grunde für die Kasteiungen des Körpers noch den speciellen, dass der Naturmensch durch dasselbe eine Reinlichkeit des Körpers, wie sie sein Gottesdienst äußerlich von ihm verlangte, auch für sein Inneres, zunächst körperlich gefasst, dann aber da vielfach das Innere des Körpers als der Sitz der Seele angesehen wurde, auch für diese selbst hervorgebracht glauben konnte. Am klarsten tritt uns diese Auffassung bei den Indianern entgegen, denn hier erscheint, abgesehen vom Fasten, auch noch eine fernere Kasteiung des Körpers durch Brech- und Purgirmittel und zwar so, dass wir die ursprüngliche Bedeutung dieser Handlung noch erkennen können. So war es auf den Antillen bei gewissen Festen Sitte, dass wer sich dem Heiligtume nahte, vorher seines Mageninhaltes durch Erbrechen sich entledigte — es soll dieses vor dem Hauptgötzen selbst geschehen und durch Hineinstecken eines Stockes in den Hals bewirkt worden sein[1] — mit dem ausgesprochenen Zwecke, reinen Herzens vor der Gottheit zu erscheinen;[2] so geschah ein starkes Purgiren auch unter den Kariben bei vielen religiöse Gebräuche fordernden Gelegenheiten, wahrscheinlich gleichfalls im Sinne von Reinigungen;[3] so breitete sich namentlich auch der nordamerikanische Indianer auf den Krieg durch die Kriegsmedicin vor, welche aus heftig wirkenden Purgir- und Vomirmitteln, das schwarze Getränk, z. B. aus dem Aufguss von getrockneten Cassineblättern bestand, damit die Sünden weggewaschen würden und der große Geist ihnen Tapferkeit verleihe[4] — alles dies zeigt uns wie materiell diese religiösen Reinigungen aufgefasst wurden, und berechtigt uns auch für das Fasten die gleiche

[1] Müller. Urreligionen 185.
[2] Waitz 4, 330.
[3] 3, 384.
[4] 3, 152. 208. 209.

Digitized by Google

ursprüngliche Idee, die Reinlichkeit des Innern, in Anspruch zu nehmen.

In diesem doppelten Sinne der Reinigung und der Gewinnung des göttlichen Schutzes tritt uns denn auch das Fasten bei allen wichtigen Gelegenheiten sehr ausgebreitet bei den Indianern, sowol bei den culturlosen Stämmen als auch in ihren alten Culturstaaten, entgegen; jedes bedeutendere Unternehmen, jeder wichtige Vorfall forderte es. Ehe im alten Peru der Priester sich der Gottheit nahte, musste er sich durch mehrtägiges Fasten darauf vorbereiten[1] — ebenso musste bei den Chibchas gefastet werden, ehe man die Gottheit um etwas bitten durfte[2] — ehe die Feldbestellung, die Goldminenarbeit, der Ausmarsch zum Kriege erfolgte, trat ein fünf- bis sechstägiges Fasten ein.[3] In Mexiko waren viele harte und lange Fasten den Priestern auferlegt, nur etwas Salz, Maisbrod und Wasser war ihnen während des wichtigen achtzigtägigen gestattet;[4] ereignete sich ein besonderer Unglücksfall für den Staat, dann nahm der Oberpriester, indem er sich in die Einsamkeit zurückzog, ein strenges Fasten auf sich, welches sich bis auf neun und zehn Monate erstreckt haben soll.[5] Aehnlich muss bei den Indianern am Urayali der Zauberpriester vor einem Kriegszuge ein schweres Fasten in der Einsamkeit durchmachen und ist er verantwortlich für den Ausgang des Feldzuges, welcher von seinen religiösen Uebungen abhängig geglaubt wird; die beste Beute oder harte Strafe und schlechteste Behandlung ist sein Loos.[6] Den Kariben galt ein Nüchterner als den Göttern angenehmer und war ihnen daher häufiges Fasten empfohlen, sowie auch für fast alle Lebenslagen vorgeschrieben.[7] Im alten Yukatan

[1] Waitz 4, 459.
[2] 4, 363.
[3] 4, 462.
[4] 4, 153.
[5] 4, 161. Müller. Urreligionen 651.
[6] Grandidier in Nouvelles annales des voyages 1861 4 78.
[7] Waitz 3, 384. Müller. Urreligionen 214.

Digitized by Google

erforderte die Wiedergeburt des Kindes, ein der Taufe gleichstehender Act, welcher vom dritten bis zwölften Jahre erteilt wurde, ein Fasten der Eltern für die drei vorhergehenden und die drei nachfolgenden Tage;[1] bei manchen Stämmen Guianas müssen sich auch vor der Geburt die Eltern einem strengen Fasten unterziehen.[2] Wird das Mädchen mannbar, so hat sie vielfach in Guiana ein sehr beschwerliches Fasten auszuhalten, während sie gleichzeitig noch unter dem Hüttendach einem dauernden Räuchern ausgesetzt ist.[3] Der Indianer Nordamerikas leitet jedes wichtige Unternehmen mit einem Fasten ein[4] und finden wir bei ihm noch einen weiteren Zweck des Fastens hervorgehoben, die Einwirkung auf das Nervensystem, welche den Menschen in einen für übernatürliche Einflüsse empfänglicheren Zustand zu versetzen pflegt. Zu diesem Zwecke geschieht das Fasten des jungen Indianers, wenn er mannbar erklärt wird, bedeutungsvolle Träume zeigen ihm dann das Tier, an welches sein ferneres Schicksal geknüpft ist; daher das Fasten vor Jagdunternehmungen, um zu erfahren, wo das meiste Wild anzutreffen ist,[5] daher das einst auf den Antillen gebräuchliche Fasten, um künftige Ereignisse vorauszuerfahren.[6] Dem Mandaner erscheint nach längeren derartigen Fasten dann aber häufig der Teufel und betrachten sie diese Erscheinung als ein Zeichen, dass sie nicht mehr lange leben werden.[7]

Wie bei den Kariben war auch bei den Griechen das Fasten zur Erzeugung prophetischer Träume und Visionen

---

[1] Waitz 4, 307.

[2] Schomburgk in Journal. Ethn. Soc. London 1, 268.

[3] Daselbst 1, 269/70.

[4] Waitz 3, 205.

[5] Carver 247.

[6] Waitz 4, 330.

[7] Catlin 365. Anmerkung nach Prinz von Neuwied. Man vergleiche hierzu noch die Zusammenstellung der indianischen Fasten bei Tylor 2, 412 u. folg.

Digitized by Google

stark in Gebrauch;[1] bei den Zulus bildet es eine der Hauptvorbereitungen für den Zauberer zur Entgegennahme der Offenbarungen der Geister, und sprichwörtlich heißt es daher bei ihnen: „Der fortwährend gefüllte Magen kann keine geheimen Dinge sehen.“[2] Fühlt der Eingeweihte die Annäherung der Zauberkraft, welche der entartete Buddhismus gegen Opfer und magische Ceremonien dem Gläubigen zu verleihen vorgibt, dann darf er vier oder zwei Tage lang keine Speise zu sich nehmen, um nicht in diesem wichtigen Momente unrein zu sein.[3] Das Christentum schrieb dem Fasten einen bedeutenden Einfluss auf das Beten zu; das Gebet des Fastenden ist kräftiger und stärker, es hat gleichsam Flügel und steigt gen Himmel;[4] es dient das Fasten zum Anzünden des Feuers in der Andacht, wie ja auch ein trockenes Holz eher zum Feuerfangen geeignet ist als ein feuchtes.[5] Bei den frühen christlichen Einsiedlern wurde das Fasten bis zur Ertragung des fast Unmöglichen gesteigert und dadurch in Verbindung mit den übrigen Kasteiungen ein Zustand hervorgebracht, welcher sie für überirdische Einflüsse besonders empfänglich machte, sie aber auch in nicht seltenen Fällen bis an den Rand des Wahnsinnes führte; denn oft brachten Fasten und Kasteiungen anstatt der ersehnten himmlischen Visionen Besuche aus dem höllischen Reiche zuwege, versuchende Dämonen bevölkerten die Einsamkeit des Eremiten, tolle Ausgeburten der überreizten Einbildungskraft, des widernatürlich erregten Nervensystems quälten den Heiligen.

---

[1] Tylor 2, 416.

[2] Tylor 2, 415.

[3] Wassiljew 213.

[4] Haug. Die Altertümer der Christen. Stuttgart 1785. S. 482 nach Basilius, Chrysostomus, Augustinus.

[5] Daselbst 476. Dürfen wir auf die heiligende Kraft des Fastens auch den von Bayle (s. Brand 3, 336) überlieferten Volksglauben beziehen, dass ein Fastender mehr wiegt als ein Mensch, welcher Nahrung zu sich genommen hat?

Digitized by Google

Wenden wir uns nunmehr zu einer etwas näheren Betrachtung der wichtigen Stellung, welche das Fasten in den Hauptreligionen der Menschheit einnimmt, so tritt uns dasselbe in seiner größten Ausbreitung und in seiner bis in das Kleinste, selbst bis in das Kindische getriebenen vollen Ausbildung bei den Hindu entgegen. Der vierte, dann auch der elfte Tag eines jeden Monats sind die regelmäßigen Fasttage, welche von den meisten Hindu beobachtet werden; am erstgenannten soll während des Tages, an letzterem während Tag und Nacht nicht gegessen werden, wobei indess viele des Nachts wenigstens Süßigkeiten genießen; nach der ganz strengen Vorschrift für dieses Fasten ist sogar am zehnten Monatstage nur eine Mahlzeit ohne Salz und dann die nächste Mahlzeit erst am Nachmittage des zwölften wieder gestattet.[1] Dann treten auch die Neu- und Vollmondtage gleichfalls als Fasttage auf, die Beschränkung auf die Morgenmahlzeit wird an diesen Tagen aber als ein genügendes Fasten angesehen.[2] Nächst dem folgen die Fasten an gewissen Festtagen, beispielsweise an Krischnas Geburtstag wegen der Leiden seiner Mutter bei der Geburt des Sohnes vom Aufgang der Sonne bis Mitte der Nacht, zu welcher Zeit die Geburt vor sich gegangen sein soll — nur in äußerstem Durste ist etwas Gangeswasser erlaubt —, am Festtage des Ganesa, des Gottes des Gewinnes, für welches Fasten gleichfalls eine Legende eintritt, und an anderen Festen ihrer Götter; das Heraufkommen des Mondes, welcher am Feste des Ganesa in feierlicher Weise betrachtet wird, schließt meist die betreffenden Fasten. Außer diesen allgemeinen Fasten treten nun aber zahlreiche Fasten als Reinigung und Buße für die verschiedenartigen Vergehen gegen die Gebote des religiösen und des Sittengesetzes ein. Das gewöhnliche Bußfasten, welches man alljährlich, um sich von unwissent-

[1] Dubois 2, 525. 529.

[2] Apastamba 2, 1, 1, 4 ff. Dubois 1, 379.

Digitized by Google

lich begangenen Esssünden zu reinigen, vornehmen soll, welches aber auch zuweilen über das ganze Jahr ausgedehnt wird, ist das zwölftägige Fasten; an diesem darf man in den drei ersten Tagen einmal des Tages essen, in den drei folgenden einmal des Nachts, in den folgenden drei nur, wenn ungebeten jemand Nahrung reicht, in den drei letzten endlich muss dass Essen gänzlich fortfallen.[1] Das einmalige Essen bei Nacht von unerbetener Nahrung verbunden mit einem einmaligen Fasten wird die Viertelbuße genannt.[2] Von der Unzahl der anderen Bußfasten, welche in Gebrauch sind, wollen wir hier nur einige ausheben. Da ist zunächst das Essen nur an jedem dritten Abend während der Dauer eines Jahres,[3] an jedem zweiten während dreier Jahre;[4] das Essen erst an jedem vierten Abend wird als ein hochverdienstlicher Einsiedlerbrauch betrachtet.[5] Bei unvorsätzlicher Tödtung einer Kuh und dieser gleichstehenden Verbrechen dürfen während der erforderlichen dreimonatlichen Buße einen Monat lang nur in Wasser gekochte Gerstenkörner verschluckt. die übrigen zwei Monate hindurch nur jeden zweiten Abend wildwachsende Körner in geringen Mengen genossen werden.[7] Drei Tage lang gekochte Gerstenkörner zu essen gilt als das geringste Bußfasten, doch dehnt sich diese Buße bei größeren Vergehen auch bis auf ein ganzes Jahr aus.[8] Die „heiße Buße" besteht darin, sich nacheinander je drei Tage nur von heißem Wasser, heißer Milch, heißer geklärter Butter, heißer Luft zu ernähren, oder nach einer anderen Verordnung je einen Tag heiße Milch, Butter, Wasser zu genießen und dann einen Tag zu fasten;[8] die „schöne Buße"

[1] Manu 5, 21. 11, 21. Apastamba 1, 9, 27, 7/8. Gautama 26, 4/5.
[2] Yajnavalkya 3, 319.
[3] Manu 11, 200.
[4] Apastamba 1, 9, 25, 10.
[5] Manu 6, 19.
[6] Manu 11, 108/9.
[7] Manu 11, 125. 198.
[8] Manu 11, 214. Yajnavalkya 3, 318.

Digitized by Google

verlangt die Beschränkung der Nahrung für je einen, in verstärkter Form für je drei Tage, auf Oelkuchen, Schaum von gekochtem Reis, Buttermilch, Wasser und gemahlenen Reis, nächstdem ein eintägiges volles Fasten.[1] Sehr beliebt ist ferner die Tschândrâyana genannte Buße: bei dieser beginnt man am Tage des Vollmondes mit 15 Mundvoll Speise und geht jeden Tag um einen zurück, so dass man am Neumond fastet und dann ebenso wieder emporsteigt, oder aber man beginnt in umgekehrter Reihenfolge mit einem Mundvoll am Neumondstage; ersteres gleicht dem Körper der Ameise, welcher am dünnsten, letzteres dem Gerstenkorn, welches am dicksten in der Mitte ist; größer als ein Pfauenei darf aber der Bissen nicht geformt werden.[2] Auf eine andere Art vollführt man diese Buße auch so, dass man einen ganzen Monat über nur 240 Bissen genießt, nach Belieben verteilt.[3] Die Versagung aller Nahrung mit Ausnahme des Wassers erscheint bis auf die Dauer von 21 Tagen ausgedehnt.[4] Die Bedeutung, welche hierin dem Wasser in Aufrechterhaltung des Lebens zugeschrieben wird, erhält eine interessante Beleuchtung durch die in einer der heiligen theologischen Abhandlungen (Upanischads) befindliche Erzählung, wie ein Weiser, um seinen Sohn darüber zu belehren, dass von dem getrunkenen Wasser der feinste Teil nach oben im Körper geht und dort den den Körper belebenden Atem bildet, ihn, da der Körper aus 16 Teilen bestehe, 15 Tage sich der Nahrung enthalten lässt, aber ihm vorschreibt, Wasser dabei ganz nach Bedürfnis zu trinken — es werde ihm dann der Atem, da er im Wasser seinen Ursprung nehme, und mit ihm das Leben nicht abgeschnitten werden. Der Sohn befolgt diese Vorschrift, vermag aber nach 15 Tagen sich der ihm geläufigen heiligen Texte nicht mehr zu erinnern. Sobald

[1] Yajnavalkya 3, 322 3.
[2] Manu 11, 216/7. Yajnavalkya 3, 334.
[3] Manu 11, 220. Yajnavalkya 3, 325.
[4] Yajnavalkya 3, 321. Gautama 26, 20.

Digitized by Google

er indess nun auf väterliche Anweisung wieder Nahrung zu sich genommen hat, kommt ihm das Gedächtnis wieder und er kann jegliche religiöse Frage des Vaters beantworten, welcher ihn nun belehrt, dass nur der eine, der sechszehnte Teil seines Körpers ihm geblieben wäre, dieser geringe Teil aber nicht mehr für diese geistige Anstrengung genügt hätte; aber wie an einem auch nur wie eine Feuerfliege großen Stückchen Kohle durch Zuführung trockenen Grases die Flamme sich neu entzünde, so habe auch an diesem einen gebliebenen Teile des Körpers durch Zuführung von Nahrung seine körperliche und geistige Kraft sich neu gebildet.[1] Hat man aus Versehen verbotene Nahrung zu sich genommen und bemerkt es dann, so muss man sofort sie wieder ausbrechen und sich auf der Stelle der vorgeschriebenen Reinigung unterziehen, welche am einfachsten im Genuss geklärter Butter besteht, oder aber man muss so lange fasten, bis die Eingeweide wieder leer sind, da so lange die Befleckung dauert; diese Zeit wird verschieden, 3 oder 7 Tage, angenommen.[2]

Dem Schüler ist das tägliche Erbetteln der Nahrung vorgeschrieben, er genießt sie, nachdem er sie dem Lehrer gezeigt und die Erlaubnis des Essens von ihm erhalten hat, das Essen selbst ehrend und nicht es tadelnd.[3] Der Bettlerasket soll einmal des Tages seine Nahrung erbetteln, aber nicht mehr annehmen als zu seiner jeweiligen Notdurft gehört, da ihm das Sammeln eines Vorrats verboten ist, und zwar erst abends, „wenn man den Rauch der Küche nicht mehr sieht, wenn die Mörserkeule ruht, die Kohlen erloschen sind, die Leute sich gesättigt haben und das Geschirr entfernt ist.“[4] Dem Einsiedler ist vorgeschrieben, dass seine Nahrung nur in wildwachsenden

[1] Chandogya Upanishad 6, 7, 1—6. l. c. 1, 97.

[2] Manu 11, 153. 160. Apastamba 1, 9, 27, 3/4. Gautama 23, 23/6.

[3] Manu 2, 182. 51. Apastamba 1, 1, 3, 25. 31. Gautama 2, 39. Yajnavalkya 1, 31.

[4] Manu 6, 55/6. Gautama 3, 15. 11.

Digitized by Google

Körnern, Kräutern und Früchten bestehe; von diesen Körnern darf er Vorrat einlegen, doch muss er den alten Vorrat fortwerfen, wenn die Jahreszeit das frische Sammeln wieder gestattet; als Ausnahme sind ihm von erhaltener Almosennahrung acht Mundvoll, aber nicht mehr gestattet.[1] Noch höhere Stufen von Verdienst erwirbt sich aber der Einsiedler, wenn er nur zufällig erhaltene Nahrung genießt, wenn er nur von Wasser, von der Luft, vom Aether lebt.[2] Trotz der hohen Verdienstlichkeit übertriebener Fasten verbietet doch vernünftigerweise das religiöse Gesetz, die Entbehrung so weit zu treiben, dass man dadurch zur Erfüllung seiner Pflichten unfähig würde; namentlich darf aber für den Schüler, abgesehen von den gesetzmäßigen Fasten, die Nahrungsfülle durchaus nicht beschränkt werden, denn nur dann vermag er seinen Pflichten genügend nachzukommen, es gleicht darin dem Zugochsen, welcher auch nur bei starker Ernährung leistungsfähig ist.[3] Ganz im gleichen Sinne gab der Tradition nach der weise Lokman unter anderen Lebensregeln seinem Sohne auch diese: „Faste in dem Maße deine Begierden zu dämpfen, aber nicht in dem Maße, dass du nicht beten kannst; denn das Gebet steht höher bei Gott als das Fasten.“[4]

Im Gegensatz zum Hinduglauben und seiner übertriebenen Hochhaltung des Fastens verbietet das Gesetz des Zoroaster wie alles Selbstpeinigen so auch das Fasten; denn so wenig verdienstlich das Quälen eines anderen Wesens der guten Schöpfung sein kann, ebensowenig kann es auch das Quälen des eigenen Körpers, welcher ihr ja auch angehört, sein.[5] In gleichem Widerspruche mit der gebräuchlichen Hindulehre lehrte auch der Stifter der Sekte der Vallabhacharis, einer weitverbreiteten Sekte der Vischnu-

[1] Manu 6, 13 ff. Apastamba 2, 9, 22, 2. 24. Yajnavalkya 3, 54/5.
[2] Apastamba 2, 9, 22, 2,5.
[3] Apastamba 2, 4, 9, 13.
[4] Sprenger 1, 96,
[5] Spiegel. Avesta 2, LVIII.

Digitized by Google

verehrer, dass Entbehrung nicht heilige, im Gegenteil solle man die Gottheit anstatt in Nacktheit und Hunger in kostbarer Kleidung und gewählter Nahrung, anstatt in Einsamkeit und Askese in Gesellschaft und weltlicher Freude verehren.[1]

Die Auffassung des Buddhismus stellt sich der des Brahmanismus in Bezug auf die Fasten gleichfalls entgegen. Nicht die möglichst weitgetriebene Versagung der Speise, nicht die zeitlich weite Ausdehnung, nicht die ofte Widerholung dieser Versagung ist ihm verdienstlich, sondern ihm liegt der Wert in der richtigen Betrachtung des Essvorganges, in dem Fernbleiben der Idee des Genusses bei demselben, in der Vermeidung übermäßiger Speiseaufnahme. Wol ist auch dem Fasten eine Stelle in der religiösen Disciplin zugewiesen, aber diese Stelle ist nur eine sehr bescheidene im Verhältnis zum Brahmanentume und beschränkt sich auf ein Fasten an den Mondviertelstagen, an deren zwei, dem Neu- und Vollmondstage die Vorlesung der Verhaltungsregeln vor den Bettelmönchen (Bhikschus) und deren allgemeine Beichte stattfindet.[2] Dagegen wendet der mehr auf die innere Heiligung gerichtete Sinn dieser Glaubenslehre sich mit voller Schärfe gegen die von den Brahmanen hochgehaltene Lehre von der hohen Verdienstlichkeit des Fastens und von seinem Einfluss auf die geistige Reinheit des Menschen:

„Mond auf Mond mit 'ner Halmspitze misst der Tor die Speise ab (beim Tschândrâyana Fasten);
Dies ist nicht dem sechzehnten Teil der wolgepflegten Lehre wert.
Denn nicht wird bösgetane Tat plötzlich verändert gleich der Milch.“[3]

[1] Wilson 1, 125.

[2] Duncker 3, 359. Clough. The ritual of the Buddhist priesthood. o. O. u. J. p. 21. Nach Klaproth (1, 198) wird an den monatlichen Bettagen der mongolischen Geistlichkeit zweimal und zwar das eine Mal am Abend Fleischkost ausgeteilt.

[3] Dhammapadam. Uebersetzt von Weber. Vers 70/2. S. 43.

Digitized by Google

Das richtige Maß im Essen, das ist es, worauf es ankommt. Zuviel, aber ebenso zu wenig Nahrung lässt den Geist nicht zur harmonischen Entwicklung kommen, behindert ihn auf seinem Pfade zur Erkenntnis, zur Erlangung der Vollkommenheit; zuviel und die Dünste steigen schnell im Innern empor, der Körper schwillt, der Blutumfluss wird unregelmäßig und dadurch wird der Geist verdunkelt, beschwert und unfähig der Ruhe des Nachdenkens — zu wenig und der Körper magert ab, das Herz verliert seinen richtigen kräftigen Schlag, die Gedanken werden matt und zusammenhanglos, so dass die gleiche Unmöglichkeit richtiger Meditation eintritt; nur beim normalen Gange aller körperlichen Functionen ist die richtige Entwicklung des Geistes möglich.[1] Die Begehung der fünf Todsünden ist aber noch eine fernere Folge des Uebermaßes, die Befähigung zur Erfüllung aller religiösen Vorschriften und Handlungen die des richtigen Maßes.[2] Im chinesischen Tsing-t'u-uen wird namentlich in Bezug auf die bösen Folgen des Uebermaßes großes Gewicht darauf gelegt, dass der Fresstrieb und der Geschlechtstrieb sich gegenseitig bedingen, dass der durch Uebermaß an Speise und Trank erzeugte Ueberfluss an Blutgeist den geschlechtlichen Reiz weckt, und durch Befriedigung dieses Reizes wieder der Blutgeist erschöpft wird und neue Aufnahme von Nahrung verlangt, so dass beide Sünden in einem ununterbrochenen Kreise laufen.[3] Das Dhammapadam schildert drastisch den Zustand desjenigen, welcher den Forderungen des Bauches zu viel nachgibt, und gibt zugleich seine Strafe an mit den Worten:

„Wenn jemand fett wird und zu viele Nahrung nimmt,
Zum Schlummer neigt, faul sich auf seinem Lager wälzt,

---

[1] Beal. A Catena of Buddhist Scriptures. London. p. 268.

[2] Hardy 94.

[3] Schott. Ueber den Buddhaismus in Hochasien und China. Berlin 1846. S. 105.

Digitized by Google

'nem großen Schwein gleich, das genährt von Abfällen,
Der Törichte immer aufs Neu' geboren wird."[1]

Ist gleich dem buddhistischen Mönche die Aufnahme genügender Nahrung gestattet und selbst vorgeschrieben, so darf er doch nicht essen des Wolgeschmackes und des Vergnügens wegen, nicht seinen Körper pflegen, um ihn stark zu machen wie die öffentlichen Ringer oder schön wie die Tänzer; nein, wie man ein fallendes Haus stützt, wie man einen zerbrochenen Wagen mit einem Stück Holz flickt, so soll der Mönch essen, damit der Körper nicht hinfällig werde und vergehe; wie dem Hungertode nahe Eltern in der Wüste das Fleisch des eigenen Kindes verzehren, mit dem gleichen Ekel soll er seine Nahrung zu sich nehmen; stets soll er sich im Geiste beim Essen gegenwärtig halten, dass er nur aus Bedürfnis seiner Natur, nicht zur Befriedigung irgend eines sinnlichen Reizes isst. Die Betrachtung des Verdauungs- und Ausstoßungsvorganges in seiner ganzen Ekelhaftigkeit ist zu diesem Zwecke die geeignetste Uebung; eine gewisse feierliche Gleichgültigkeit gegen das Essen, ein gewisses Zeigen, dass man nur zögernd der Notwendigkeit nachgibt, soll die Mahlzeit des Mönches charakterisiren.[2]

Uebrigens ist aber, da eben eine absolute Gleichgültigkeit gegen die Nahrung herschen soll, keine Speise als eine zu luxuriöse verboten; schon vom Buddha selbst erzählen die Legenden, dass er und seine Schüler auf das reichste und ausgesuchteste von seinen Verehrern bewirtet seien und er nie diese Bewirtung ausgeschlagen habe,[3] und unter den Vorwürfen, welche seinen Mönchen von den brahmanischen Asketen gemacht wurden, war nicht der geringste: „wie können die Söhne des Cakya (Titel der Mönche)

[1] Dhammapadam V. 325. S. 74.

[2] Hardy 96 ff. Bigandet. The life or legend of Gautama. Rangoon 1866. p. 516 ff.

[3] Bigandet 169. 161. 219. Sela Sutta in Sutta Nipata, translated by Coomára Swamy. London 1874. p. 121.

Digitized by Google

die Meisterschaft über ihre Sinne erlangen, sie, welche so große Mengen Fleisches und wol mit dicker Milch und Butter zubereiteten Reises essen.“ [1] Einzige Notwendigkeit ist nur, dass die Speisen völlig zubereitet gegeben werden; selbst das Hinzufügen von Salz oder Gewürz seitens des Empfängers wurde vom zweiten Concil verboten.[2]

Auch ein Verbot hinsichtlich einzelner Speisen bestand wenigstens im ursprünglichen Buddhismus nicht, gefordert wird nur, dass die Nahrung erbettelt sei — außer Wasser und Zahnreinigsmittel darf nur Almosen in den Mund des Mönches kommen.[3] Vorschrift ist eigentlich, dass nur solche Nahrung vom Mönch genossen werde, welche er sich durch die Anstrengung und Bewegung seiner Fußmuskeln verschafft hat,[4] aber diese Regel ist lange in Vergessenheit geraten und die Gläubigen sorgen in den meisten Gegenden schon dafür, dass die Klöster hinreichend und gut versorgt werden, und die vorgeschriebene tägliche Almosenrunde[5] wird dadurch vielfach nur zu einer leeren Ceremonie, der Ertrag der Runden fällt meist den Hunden und Knaben anheim.[6]

Die Mahlzeit selbst darf nur am Vormittage stattfinden und sind an ihm wol auch zwei davon gestattet;[7]

[1] Burnouf. Introduction à l'histoire du Buddhisme indien. Paris 1844. p. 415.

[2] Bigandet 367.

[3] Hardy 70.

[4] Buchanan in Ehrmann. Neueste Beiträge zur Kunde von Indien. Weimar 1806. Bd. 2 S. 179. In der birmanischen Buddhalegende stellt allerdings gerade der Antagonist des Buddha, Devadatta, das Verlangen, dass nur in den Häusern erbettelte Speisen, aber nicht die in den Wohnsitz der Mönche gelieferten, gesetzmäßig sein sollten, und Buddha verweigert, dies zum Gesetz zu erheben (Bigandet 251), indess hat dies ganz den Anschein, eine später zur Rechtfertigung der laxeren Observanz erfundene Tatsache zu sein.

[5] Buchanan a. a. O. 181n.

[6] Bigandet 517.

[7] Bigandet 516. Mahony bei Ehrmann a. a. O. 1, 131.

Digitized by Google

nachmittags soll eigentlich nichts außer Wasser genossen werden; aber obgleich das zweite Concil bereits den Genuss von Milch und halbgegohrenen Wassern verbot, betrachtet man doch jetzt in Birma gewisse Flüssigkeiten wie Kokosnusswasser, Zuckerrohrsaft und andere als erlaubt, Betel kommt außerdem fast nie aus dem Munde der Mönche.[1] Eine Abendmahlzeit wird als eine den Körper niederdrückende, die geistige Energie stumpfende, den Verstand verdunkelnde betrachtet.[2]

Die ältere jüdische Geschichte ist reich an vielen Fasten, welche bei besonderen Vorkommnissen verordnet wurden; als allgemeinen Fasttag hat das jüdische Gesetz den großen Versöhnungstag, an welchem das Fasten auf 24 Stunden ausgedehnt wird, und ferner noch vier jährliche Fasttage, von denen jedoch nur der zur Erinnerung an die Einnahme Jerusalems allgemeinere Gültigkeit hat.[3] Fromme Juden fasten nach talmudischem Brauche auch den Tag vor jedem Neumonde,[4] die Erstgeborenen haben, gleichfalls nach talmudischer Vorschrift, am Ostervortage zu fasten in Erinnerung an Jehovahs Beschützung der Erstgeborenen Israels vor dem würgenden Engel.[5] Die Pharisäer pflegten wöchentlich zweimal zu fasten, am Montag und Donnerstag als dem Tage des Herauf- und Herabsteigens Mose bei Gelegenheit des Gesetzempfanges.[6] Daneben treten für die Einzelnen Fasten ein am Jahrestage des Todes des Vaters oder auch wol anderer geliebten Verstorbenen, ferner in Folge von Gelübden, bei Abergläubischen zur Abwendung böser Vorbedeutung wie schlechter Träume und dergleichen;[7]

---

[1] Bigandet 367. 518.

[2] Bigandet 516.

[3] Riehm 424.

[4] Buxtorf 524.

[5] Buxtorf 452.

[6] Haug 472.

[7] Riehm 424 ff. Buxtorf 616. In der christlichen Kirche kam das Fasten für die Todten im achten Jahrhundert auf. Haug 573.

Digitized by Google

auch bei Eintritt allgemeiner Calamitäten, wie z. B. bei Verzögerung des Eintritts der Regenzeit wurden Fasten vom Synedrium ausgeschrieben.[1] Bei Mondfinsternissen fasteten früher gleichfalls viele Juden.[2] Als Beispiel eines lange fortgesetzten Fastens möge hier das des Rabbi Zadok erwähnt sein, welcher dasselbe zur Entwaffnung des göttlichen Zorns gegen Jerusalem für 40 Jahre auf sich genommen haben soll, indem er nur an den Abenden und Festtagen etwas genoss; zuletzt wurde er so mager, dass er nur noch die Haut über den Knochen hatte und man die Speise in die Eingeweide hinabgleiten sah[3] — ein christliches Gegenstück hierzu bildet das Fasten des Duns Skotus, des berühmten Scholastikers, bekannt unter dem Namen des doctor subtilis, welcher gelobt hatte, die heilige Schrift zu übersetzen ohne Speise zu sich zu nehmen, damit ihn bei diesem heiligen Geschäfte kein irdisches Bedürfnis störe; er führte es der Legende nach auch aus, fiel aber, als er eben den letzten Buchstaben niedergeschrieben hatte, tot nieder.[4] Indess wurden auch im Judentum einzelne Stimmen laut, welche freiwillige Fasten, außer den durch das Gesetz vorgeschriebenen, als eine Sünde wegen des Enthaltens von den göttlichen Gaben betrachteten,[5] wenn gleich die Allgemeinheit sie für etwas Gott Wolgefälliges hielt. Uebrigens hat der Talmud in richtiger Erkenntnis, dass das Fasten tief in die Rechtsverhältnisse eingreifen kann, es dem gemieteten Tagelöhner untersagt, indem er ausführt, dass wer seine Kräfte einem Andern vermietet, nichts tun darf, was sie vermindern könnte, dieser Fall aber gerade beim Fasten einträte;[6] nach indischem Gesetz

---

[1] Riehm 426.

[2] Buxtorf 525.

[3] Seligmann 287.

[4] Wolf. Deutsche Märchen und Sagen. Leipzig 1845. S. 280 (nach Delrio).

[5] Seligmann 55/6.

[6] Fassel. Tugend und Rechtslehre. Wien 1848. S. 41.

Digitized by Google

darf der Sclave, welcher zu arbeiten hat, vom Herrn nicht zum Fasten gezwungen werden.[1]

Der Islam hat einen ganzen Monat, den Ramazan, den glücklichen Monat, in welchem der Koran vom Himmel herabgestiegen ist[2] — nach Bochâry besuchte der Engel Gabriel in diesem Monat jede Nacht den Propheten, damit dieser ihm den Koran zur Vergleichung vortrüge[3] —, dem Fasten, welches außerdem auch in Folge von Gelübden und als Buße in ihm auftritt,[4] geweiht. In diesem Monat darf vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange keinerlei Speise genossen werden, keinerlei Flüssigkeit darf den Mund berühren, selbst der Speichel soll nach dem Wortlaute des Gesetzes nicht verschluckt werden,[5] ebenso wenig als die betreffenden Drüsen während der Zeit durch Gebrauch der Zahnbürsten zur Speichelabsonderung gereizt werden dürfen;[6] Strenggläubige wagen sogar nicht, sich am Tage eine Flüssigkeit in die Augen träufeln zu lassen, schon das Kribbeln im Ohr, das Betrachten im Spiegel gilt ihnen als sündhaft.[7] Verboten ist gleichfalls das Rauchen;[8] manche entsagen auch dem Beischlafe während der Zeit.[9] Das Fasten endet der Aufgang des Neumondes des folgenden Monats, des Schewwal, wie wir auch in Indien das Heraufkommen des Mondes als Fastenschluss gefunden haben, und zwar muss der wirkliche Aufgang durch zwei Zeugen bekundet werden;[10] sollte er also an dem Abende nicht wirklich erblickt werden, dann kann die Fastenzeit natürlich noch nicht als beendigt angesehen werden. Das

[1] Apastamba 2, 4, 9, 13.
[2] Koran Sure 2, 181.
[3] Sprenger 2, 462.
[4] Tornauw 189.
[5] Tornauw 44.
[6] Brehm 1, 185. 2, 101.
[7] Klunzinger 170.
[8] Tornauw 45.
[9] Brehm 2, 101.
[10] Tornauw 218.

Digitized by Google

Gleiche ist auch für den Anfang des Fastens erforderlich und können daher zwischen entlegeneren Orten wol Differenzen hinsichtlich des Beginnes vorkommen, wie dieses z. B. 1855 zwischen Damascus und Constantinopel der Fall war.[1] Die Secte der Baby setzte den Monat Alâ, den neunzehnten und letzten des Jahres als Fastenmonat und das Fasten als ein obligatorisches nur in der Periode zwischen dem elften und zweiundvierzigsten Jahre fest.[2] Die heidnischen Araber scheinen während des Pilgerfestes einen Tag dem Fasten gewidmet zu haben; Mohammed schaffte dieses Fasten ab.[3]

Der mohammedanische Fastenmonat zeigt uns so recht die Wirkung des Fastens auf das Nevensystem, wodurch es in der Entwicklung der Religionen und in dem religiösen Leben der verschiedenen Völker eine so große Rolle spielt: denn nach dem Zeugnis aller Beobachter ist der Moslim in diesem Monate besonders empfindlich, gereizt, heftig, fanatisch und mürrisch,[4] und er erkennt dieses auch selbst an, indem er sprichwörtlich sagt, dass der Ramazan ein Monat des Zankes und Streites sei[5] und dass ein hungriger Mann ein zorniger Mann sei.[6] Neben der sonstigen Störung des Organismus durch ein derartiges übermässiges Fasten, welches namentlich durch die Versagung von Getränk bei großer Hitze verhängnisvolle Folgen haben kann, wie z. B. der äussert schlechte Gesundheitszustand des Jahres 1877 in Kairo darin seine Ursache hatte, ist es namentlich

---

[1] Sprenger 3, 531.

[2] Gobineau. Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale. Paris 1866. p. 525.

[3] Sprenger 3, 520.

[4] Andrée 1, 11 (nach Burton). Höst. Nachrichten von Marokko und Fes. Kopenhagen 1781. Aly Bey el Abassi. Reisen in Afrika und Asien. Weimar 1816. Bd. 1, 108. Brugsch. Reise der preußischen Gesandtschaft nach Persien. Leipzig 1862. Bd. 2 S. 338. Church Missionary Intelligencer 1863, 235.

[5] v. Maltzan. Reise nach Südarabien. Braunschweig 1873. S. 68.

[6] Baseler Missionsmagazin 1849 Heft 4 S. 41.

Digitized by Google

die nach dem Fasten naturgemäß folgende Ueberfüllung des Magens, welche schlecht auf den Körper wirkt. Der Mohammedaner entschädigt sich für das Fasten am Tage durch ein größeres Quantum Nahrung in der Nacht und legt dadurch erfahrungsgemäs den Grund zu mancherlei Krankheiten,[1] und von andern Völkern, beispielsweise den Russen, welche nach dem Aufhören der vierzigtägigen Fasten fast durchgehends einen verdorbenen Magen haben,[2] wird uns die gleiche Schadloshaltung für die vorangegangene Entbehrung mit ihren schlechten Folgen berichtet. Auch die Jren entschädigen sich für die Fastenentbehrungen durch ein nach eines Jeden Verhältnissen möglichst splendid eingerichtetes Mittagsmahl,[3] und die Nestorianer eröffnen und beschließen ihre vielen religiösen Fasten stets durch große Schmausefeste, so dass das ganze Jahr in Abwechslung zwischen Entbehrung und Völlerei hingeht.[4] Bei den Naturvölkern wird das häufige durch Nahrungsmangel bedingte Fasten gleichfalls, wenn Nahrungsfülle wieder vorhanden, durch ein übertriebenes Fressen kompensirt und finden auch hier vielfache Krankheiten darin ihren Grund. „Iss dich satt, dass du fasten kannst, wenn die Hungertage kommen“ sagt das kleinrussische Sprichwort,[5] und in Uebereinstimmung damit mahnt in den größeren Städten des Islam zwei Stunden vor Sonnenaufgang die Bewohner ein Kanonenschuss zur ordentlichen Versorgung des Magens für den folgenden Tag,[6] anderwärts gehen Leute mit Stöcken herum, um zu gleichem Zwecke an die Türen zu schlagen.[7]

Im Christentum entwickelte sich aus unbedeutenden

---

[1] Brugsch 1, 150.

[2] Brugsch 2, 410.

[3] Ausland 1860, 314.

[4] Baseler Missionsmagazin 1847 Heft 2 S. 20.

[5] Altmann. Sprichwörter der Kleinrussen in Ermans Archiv. Bd. 13 S. 221.

[6] Brehm 2, 103.

[7] el Abassi 1, 109.

Digitized by Google

Anfängen der Fastenbrauch zu einer das gesammte religiöse Leben durchziehenden und das bürgerliche stark beeinflussenden Institution, welche namentlich in den orientalischen Kirchen zu einem die gesammte Entwicklung des gesellschaftlichen Leben und der Kultur hemmenden Uebermaß emporgeschraubt ist. Aus dem ersten Jahrhundert wird uns noch nichts von einer Fastenzeit berichtet, erst im zweiten Jahrhundert kam ein Fasten, jedoch nur freiwilliger Natur, vor Ostern auf, welches sich anfangs auf vierzig Stunden erstreckte, dann im Laufe der Jahrhunderte anwuchs — aus dem fünften Jahrhundert werden je nach den Kirchen verschieden 15, 18, 28, 30, 36 — in Rom 24 — Tage als Fastendauer genannt — bis es im sechsten Jahrhundert seine, später im achten Jahrhundert gesetzlich festgesetzte Dauer von vierzig Tagen in Nachahmung des Wüstenaufenthaltes und des Fastens Christi erhielt;[1] die Kapitularien Karls des Großen ordnen das Halten der drei vierzigtägigen Fasten vor Ostern, Pfingsten und Weihnachten an[2]. Die Einnahme von Frühstück und Abendmahlzeit während der vierzigtägigen Fasten wurde auch erst gegen Ende des achten Jahrhunderts zum Gesetz erhoben.[3] Die ersten Jahrhunderte sahen überhaupt eine große Willkür in den Fastenzeiten und -bräuchen herschen und waren die Meinungen darüber, da, wie selbst Augustin zugibt, die Zahl der Fasttage durch kein apostolisches Gebot bestimmt waren, sehr geteilt, ohne dass indessen die Einheit der Kirche dadurch gelitten hätte;[4] erst Leo der Große hob die vielen Freiheiten, die hinsichtlich der Fasten walteten,

---

[1] Haug 111/2. 478 ff. Hagenbach 172. Papst Gregor erreichte diese vierzig Tage, indem er zu der ursprünglicheren Fastenzeit von sechs Wochen, welche abzüglich der Sonntage 36 Fasttage ergaben noch die Tage vom Aschermittwoch bis zum ersten Fastensonntag hinzunahm. Brand 1, 54.

[2] Cortet 92.

[3] Haug 112.

[4] Haug 481. Cortet 91.

Digitized by Google

auf und strebte nach einer gleichförmigen Handhabung derselben.[1] Auch gegen Uebertreibungen des Fastens trat die Kirche zeitig auf, wie sie z. B. an der großen Fastenstrenge der Montanisten, anstatt ihre Verdienstlichkeit anzuerkennen, einen starken Anstoß nahm;[2] in einer Vision des Attalus, eines Märtyrers von Lyon, wird ein Mitgefangener desselben, welcher lange Zeit nur von Wasser und Brod gelebt hatte, scharf getadelt, dass er nicht einen freieren Gebrauch von dem von Gott Geschaffenen gemacht und so der Kirche Aergernis gegeben habe.[3] Die Kopten, Maroniten, Abyssinier haben vier große Fasten, welche sich bei den ersteren auf 28, 55, 31 und 15 Tage erstrecken;[4] nächstdem treten aber bei ihnen ebenso wie bei den Griechen noch die Mittwoch und Freitage als mehr oder minder strenge Fasttage hinzu,[5] so dass die Zahl der Tage im Jahre, an denen keine Beschränkung hinsichtlich der Nahrung besteht, nur eine geringe und es keine Uebertreibung ist, wenn behauptet wird, dass in den orientalischen Kirchen fast zwei Drittel des Jahres Fastengebote herschen.[6] Bei den Kopten erstrecken sich die Fasten indess nur von nachts zwei Uhr bis zur Beendigung des Nachmittagsgottesdienstes um drei Uhr und wie im mohammedanischen Ramazanfasten folgt bei den Reichen vielfach eine starke Entschädigung im Nachtmahle;[7] bei den Abyssiniern darf man an den Fasttagen von Sonnenuntergang bis Mitternacht essen.[8] Als Kuriosität mag erwähnt werden,

[1] Haug 483.

[2] Milman 1, 353. Hagenbach. Kirchengeschichte. Leipzig 1869. Bd. 1 S. 172.

[3] Milman 1, 353 n.

[4] Paulus 3, 85; nach 4, 248 aber 55, 30 (für Laien 13), 14, 43 (für Laien 23) Tage; 2, 230. Lettres édifiantes et curieuses. Bruselles 1843. p. 190.

[5] Paulus 3, 85. 4, 250. 2, 230. Lettres 190.

[6] Lettres 59 (für Armenien).

[7] Paulus 3, 85. 4, 248. 5, 23. 120.

[8] Lettres 190.

Digitized by Google

dass das dreitägige Verweilen des Jonas im Bauche des Fisches den Kopten ein dreitägiges Fasten zur Erinnerung an das unfreiwillige des Jonas auferlegt hat.[1] Die abyssinische Kirche kennt auch ein hartes, schwer durchzuführendes Fasten, die Kenona, bei welchem drei Tage lang gar nichts gegessen werden darf, und nur im äußersten Notfalle der Genuss einer Citrone gestattet ist.[2]

Von den jetzt gebräuchlichen Fastenspeisen waren im Mittelalter verschiedene nicht gestattet. Erst gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts wurden in Deutschland Milch- und Butterspeisen freigegeben wegen der Ungesundheit des gewöhnlichen Oeles und Nichtwachsens des Olivenbaums im Norden, Eier sogar erst im sechzehnten Jahrhundert.[3] Für die Diöcese Paris wurde sogar erst in den dreißiger Jahren des sechszehnten Jahrhunderts der Genuss von Milch und Butter während der Fasten gestattet, während z. B. noch Karl V. von Frankreich eines speciellen Zeugnisses seines Arztes und seines Beichtvaters bedurfte, um einen Dispens des Papstes für Milch- und Buttergenuss zu erhalten.[4] Gesetzlich festgestellt war dieses Verbot der Eier und Milchproducte für die Fasten gegen Ende des achten Jahrhunderts;[5] vereinzelt will man sogar den Gebrauch des Ostereierschenkens auf das Eierverbot zurückführen, indem man seinen Ursprung aus der großen Ansammlung von Eiern während der Fasten und dem Bestreben, sich möglichst schnell auf eine gute Art davon los zu machen, erklärt.[6] Die orientalischen Kirchen ver-

---

[1] Paulus 4, 249.

[2] Krapf im Baseler Magazin 1850. Heft 1 S. 58.

[3] Lammert 40. 41.

[4] Cortet 92. Nach der dänischen Hofordnung vom Jahre 1515 erhielt überhaupt nur an den Fischtagen der Hof frische Butter, während sie an den übrigen Tagen einzig der königlichen Familie vorbehalten war. Scheible 737.

[5] Haug 112.

[6] Cortet 124.

Digitized by Google

bieten noch jetzt den Genuss von Milch, Butter und Käse ebenso wie den der Eier an den Fasttagen, auch das Oel wird mehrfach unter die verbotenen Genüsse gestellt.[1] Die Mönche auf dem Berge Athos dürfen nur Sonntag, Dienstag, Donnerstag und Sonnabend — natürlich auch nur, wenn diese Tage nicht in eine Fastenzeit fallen — Eier, Butter, Käse und Fisch essen uud zwar nur mittags, während sie abends mit einem Stückchen Brod vorlieb nehmen müssen;[2] die Mönche des ägyptischen Klosters des heiligen Antonius unterbrechen gar nur Sonnabend und Sonntag und die Osterzeit ihr Fasten.[3] Selbst der Fisch ist nach griechischem und koptischem Fastenbrauch verboten[4] und auch den Abyssiniern ist er in neuerer Zeit durch eine Verordnung ihres Abun untersagt.[5] Ein Verbot des Fleischgenusses auch an den Nichtfasttagen findet sich für viele Klöster des Orients; die Mönche auf dem Berge Athos, welchen es selbst in schweren Krankheiten verboten ist, gestatten es sich indess auf Reisen unter dem Vorwande, dass ihr Stifter — sie folgen der Regel des heil. Basilius — ihnen das Fleischessen außerhalb des Klosters nicht untersagt habe.[6]

Schwer geahndet wurde in der mittelalterlichen Gesetzgebung der Fleischgenuss zur Fastenzeit. Ein Gesetz Karls des Großen und ebenso ein späteres sächsisches bedrohte ihn mit dem Tode, wenn nicht ein Priester die unumgängliche Notwendigkeit bescheinigen konnte, in Polen wurden die sündigen Zähne ausgerissen und noch 1539 wurde in Angers ein Mann zum Feuertode, welcher indess

[1] Paulus 3, 85. Lettres 59. 190. Ebers. Durch Gosen zum Sinai. Leipzig 1872. S. 264. In Relgien sind Eier und Milch, Butter und Käse am Charfreitag gleichfalls untersagt. Wolf. Niederländische Sagen. Leipzig 1843. S. 685.

[2] Paulus 5, 327.

[3] Paulus 3, 301.

[4] el Abassi 2, 43. Paulus 4, 248.

[5] Heuglin. Reise nach Abyssinen etc. Jena 1868. S. 290.

[6] Ebers 264; Paulus 5, 137. 327. 301.

Digitized by Google

wegen gezeigter Reue in Hängen gemildert wurde, verurteilt, weil er an einem Freitage Fleisch gegessen hatte,[1] selbst 1629 noch in Paris ein armer Mensch, welcher aus Hunger in den Fasten Pferdefleisch von der Schinderei gegessen hatte, enthauptet. Körperliche Züchtigung war zu Paris im sechzehnten Jahrhundert für Fastenvergehen noch sehr im Schwange; Fleischer, welche Fleisch verkauft hatten, wurden an den Pranger gestellt und ihnen ein Kalbsgekröse um den Hals gehängt, ertappte Sünder und Sünderinnen wol mit dem Lammviertel am Spieß über der Schulter oder den Schinken am Halse hängend durch die Stadt geführt. Im achtzehnten Jahrhundert sogar war die Ueberwachung noch eine derartige, dass selbst der Herzogin von Berry im Jahre 1746 in ihrem Palaste sämmtliche für die Fasten bestimmten nicht geringen Fleischvorräte beschlagnahmt wurden.[2]

Die ältere christliche Kirche machte vor Erteilung von Taufe und Sakrament — ein Nahrungsversagen vor der ersten der drei täglichen Gebetstunden (9 Uhr Vormittag) hatte sich überhaupt sehr zeitig in dem Urchristentum als Brauch festgesetzt[3] — ein gänzliches Enthalten vom Essen zur Pflicht, und waren beispielsweise unter den Vorwürfen, welche dem heil. Chrysostomos von seinen Feinden gemacht wurden, mit die schwersten, dass er getauft, nachdem er gegessen, und dass er das Sakrament an solche ausgeteilt habe, welche ebenso ihr Fasten gebrochen hätten;[4] nach der Festsetzung des dritten karthaginensischen Concils (397 n. Chr.) war aber hiervon das Abendmahl am grünen Donnerstag, welches wirklich als ein Abendmahl gefeiert wurde, ausgenommen.[5] Die abys-

[1] Lecky. Sittengeschichte Europas von Augustus bis Karl den Großen. Leipzig und Heidelberg 1870. Bd. 2 S. 196.

[2] Cortet 93 ff.

[3] Riehm 426. Apostelgeschichte 2, 15.

[4] Milman 2, 214.

[5] Hagenbach 404.

Digitized by Google

sinische Kirche schreibt für den Tag des Abendmahls durch den Glauben an die Transsubstantiation bewogen ein völliges Fasten vor und verbietet nach geschehenem Genusse sogar das Sprechen und namentlich das Ausspeien;[1] nach griechischem Ritus darf der Priester nach dem Gebete am Vorabend vor jeder Sakramentsaustеilung nichts mehr genießen, weder Speise noch Trank.[2] Auch in der römisch-katholischen Kirche findet sich vereinzelt als Volksbrauch die Versagung von Fleischnahrung am Communionstage, z. B. im Canton Waadt.[3] In der orientalischen Kirche bildete sich der Brauch, während der Adventszeit den Genuss von Fleisch- und Milchspeisen zu unterlassen, ohne dass indess diese Zeit als eine wirkliche Fastenzeit gegolten hätte;[4] der Serbe im Banat beobachtet am Weihnachtsvortag ein strenges Fasten,[5] was sich auch in Niederösterreich wiederfindet,[6] und isst bis zum Abend gar nichts; im Unterinntal fasten noch manche alte Leute am Charfreitage gänzlich bis zum Aufgange der Sterne;[7] in einzelnen irischen Distrikten ist es unter den niedrigen Klassen Brauch, am Charfreitag von Mitternacht zu Mitternacht den Kindern, selbst die Säuglinge nicht ausgeschlossen, jede Nahrung zu entziehen.[8] Auch in anderen Religionen findet sich die Vorbereitung auf den Gottesdienst durch das Fasten, wofür wir Beispiele aus den Gebräuchen der amerikanischen Urbevölkerung bereits angeführt haben; so pflegten nach Porphyrius die Pythagoräer vor dem Gottesdienste zu fasten,[9] so sind die hohen chinesischen Staatsbeamten vor dem

[1] Heuglin 261.
[2] Paulus 5, 297.
[3] Illustrirte Welt 1864, 259.
[4] Haug 101.
[5] Rajacsich 118.
[6] Vernaleken. Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich. Wien 1859. S. 289.
[7] Zingerle No. 1273.
[8] Ausland 1860. S. 314.
[9] Haug 472 n.

Digitized by Google

großen Opfer zur Enthaltung von allen scharfen Sachen und vom Weine für die Dauer von 3 Tagen verpflichtet,[1] so legt sogar in Akem religiöse Vorschrift den Priestern der großen Fetische ein Fasten vor der Opferdarbringung auf.[2]

Im deutschen Volke herschen nun aber neben den kirchlichen Fasten noch vielfach Fasten, welche durch den Aberglauben diktirt sind und gegen welche die Kirche selbst bereits frühzeitig genötigt war einzuschreiten. Das kirchliche Gebot, Festtag und Sonntag durch eine heitere Stimmung und eine gewisse Fülle in Speise und Trank zu feiern, trat vielfach in Gegensatz zur Volksansicht, welche gerade an den hohen Festen, Ostern, Pfingsten, Weihnachten, sei es nun als Fortleben älterer heidnischer Anschauung oder weil sie gerade am Festtage die Entsagung trotz des kirchlichen Widerspruches für besonders verdienstlich hält, das Fasten in verschiedenen Fällen empfiehlt. Das Provinzialconcil von Rheims des Jahres 1583, ebenso wie das von Toulouse des Jahres 1590 sahen sich genötigt die Gewohnheit zu verdammen, Ostern kein Fleisch oder Ei zu essen, um dadurch dem Fieber vorzubeugen,[3] und ebenso tadelt ein Edikt des Herzogs Maximilian von Bayern vom Jahre 1611 streng, dass Ostern und Weihnachten viele sich aus abergläubischen Gründen, namentlich auch wieder des Fieberschutzes wegen, des Fleisches enthielten, was doch ein sehr großes Unrecht an so freudigen Tagen wäre;[4] Vintler in seinem Lehrgedichte „Die Blume der Tugend“ (1411) kennt auch den Glauben, dass Fasten am Sonntage von abergläubischen Leuten für verdienstlich gehalten werde, dass Gott einem dann Fastenden keine Bitte versage, wie er auch das Fasten bis zum Aufgang

[1] Globus 31, 179. Timkowsky. Reise nach China. Leipzig 1825. Bd. 2 S. 37 n.

[2] Globus 30, 174.

[3] Thiers No. 195. Brand 1, 94 n.

[4] Panzer 2, 283.

Digitized by Google

der Sterne als Sitte Einiger erwähnt.[1] Derartige abergläubische Fasten sind nun auch in Deutschland noch vielfach im Schwange. In Bayern herscht stellenweise eine abergläubische Furcht in den Zwölften, also der Weihnachtszeit, Fleisch zu essen,[2] wodurch man sogar den Tod des besten Tieres im Stalle verursachen kann;[3] auch beim Erntemahl nach der Buchweizenernte ist der Fleischgenuss streng verpönt.[3] Im Oberpfälzer Walde wagen sogar am Hochzeitstage die Neuvermählten an einzelnen Orten kein Fleisch zu essen, damit der Viehstand des neuen Haushaltes nicht gefährdet sei;[4] auch im Banate war früher dieses den Neuvermählten untersagt.[5] Das Vieh selbst muss in der Rheinpfalz am Dreikönigstage, vereinzelt auch am Peterstage fasten, damit es das Jahr hindurch vor Krankheiten bewahrt sei.[6] Das Fasten am grünen Donnerstage oder an drei auf einander folgenden Freitagen, als eines Fieberschutzes oder einer Befreiung von dieser Krankheit, wird als ein Aberglaube des vorigen Jahrhunderts berichtet;[7] noch jetzt schützt vor Zahnweh nach rheinischem Glauben das Fasten am grünen Donnerstage,[8] nach oldenburgischem Fleischenthaltung am ersten Ostertage.[9] Der Mecklenburger bewahrt sich durch Fleischenthaltung am Charfreitage vor den Mückenstichen des kommenden Sommers.[10] Englischem Glauben zufolge kann man, wenn man am Johannesvorabende gefastet hat, mitternachts in der Kirchtüre stehend diejenigen, welche im Jahre sterben werden, kommen und

---

[1] Zingerle 292.
[2] Panzer 1, 264. Bavaria 2, 312.
[3] Fischer. Das Buch vom Aberglauben. Leipzig 1791. S. 333.
[4] Schönwerth. Aus der Oberpfalz. Augsburg 1869. 1, 98.
[5] Rajacsich 181.
[6] Bavaria 4^2 393.
[7] Fischer 214.
[8] Wuttke § 22.
[9] Strackerjan 1, 64.
[10] Bartsch No 1351.

Digitized by Google

an die Kirchtüre klopfen sehen,[1] und ebenso befähigt dieses Fasten das liebesbedürftige Mädchen ihren künftigen Gatten mitternachts eintreten und sich an den für ihn gedeckten Tisch setzen zu sehen.[2] In Böhmen geht man am Tage Adam und Eva früh zur Beichte und Communion und fastet alsdann bis Mitternacht, dann sieht man, wenn man sich auf einen Kreuzweg stellt, die wilde Jagd vorüberziehen und erhält von dem Letzten des Zuges den stets zurückkehrenden Wechseltaler.[3] Wer am Christtag sich der Speisen bis zum Abend enthält, dem kommt nach thüringischem Glauben das goldene Ferkel zu Gesicht und verheißt ihm kommendes Glück;[4] nach schlesischem kann er das goldene Lämmlein am Himmel sehen;[5] nach böhmischem zeigt ihm die Paruchta (Perchta) das goldene Schweinchen, während sie den Kindern, welche nicht gefastet haben, den Bauch aufschneidet.[6] Sehr ausgedehnt sind abergläubische Fasten bei dem Ehsten; bei allen wichtigen Gelegenheiten, wie bei Neubauten und dergleichen, fastet er, um dadurch Gunst für das Unternehmen zu erlangen;[7] namentlich ist ihm aber das Fasten am Allerseelentage von Wichtigkeit, da von ihm das Gedeihen des Rind- und Schafviehes abhängt.[8]

Dem Freitag als dem Fastentag der Woche steht der Donnerstag als bevorzugter Fleischtag überall in den katholischen Gegenden gegenüber, und war er ein solcher auch bereits im frühen Mittelalter, wie denn sogar der fromme Kaiser Otto der Dritte sein oft wochenlanges Fasten doch stets an diesem Tage aussetzte;[9] schon früh

[1] Brand 1, 185.
[2] Ebendaselbst.
[3] Grohmann No. 24.
[4] Simrock. Deutsche Mythologie. Bonn 1874. S. 328.
[5] Peter 274.
[6] Grohmann No. 4.
[7] Kalewipoeg 15, 603.
[8] Holzmayer 66.
[9] Rochholz. Glaube 2, 46. Thietmar von Merseburg 4, 30.

Digitized by Google

hatte die Kirche die Donnerstage der Fastenzeit aus den Fasttagen ausgestrichen wegen der an diesem Tage geschehenen Himmelfahrt und Einsetzung des Abendmahles, wodurch dem Tage selbst der Charakter eines Freudentages aufgedrückt sein sollte.[1] In den wohlhabenden Gegenden der Oberpfalz ist der Donnerstag und stellenweise daneben noch der Montag oder Dienstag der Fleischtag,[2] auf der Hochebene des Odenwaldes neben demselben noch der Sonntag und der Dienstag die gebräuchlichsten Fleischtage,[3] welche drei Tage auch in der Schweiz gebräuchlich, und Rochholz bereits für das deutsche Mittelalter nachweist.[4] In der Rheinpfalz sind die Fleischtage nach der Oertlichkeit verschieden,[5] in Mecklenburg sind es Donnerstag und Sonntag;[6] an diesen Tagen erhielten auch im sechzehnten Jahrhundert in England nach Tusser's Husbandry die Pflüger gebraten Fleisch zur Abendmahlzeit.[7]

Gegenüber den strengen Fastgeboten sah andererseits die Kirche aher auch bereits frühzeitig darauf, dass die hohen Festtage, für welche die festliche Stimmung nach jeder Richtung hin gewart werden sollte, nicht des Genusses in Speise und Trank entbehrten, sondern auch im möglichst reich besetzten Mahle die frohe Stimmung der Gläubigen widerspiegelten. Selbst die Mönche des koptischen St. Antoniusklosters, welche sonst nur Wasser genießen, dürfen an hohen Festtagen von den Weinen, welche ihnen ihre beiden kleinen Weinberge liefern, trinken,[8] und ähnliche Ausnahmen von der spärlichen Nahrungsweise der Mönche an den Festtagen weisen auch die andern orientalischen Klöster auf. Das Fastenverbot für die Sonntage

[1] Haug 116.
[2] Bavaria 2, 326.
[3] Bavaria 4[1] 274.
[4] Rochholz, Glaube 2, 61 ff.
[5] Bavaria 4[2] 413.
[6] Bartsch No. 628.
[7] Brand 1, 45.
[8] Paulus 3, 298. 301. 5, 136.

Digitized by Google

begegnet gleichfalls schon früh in der christlichen Kirche[1] — namentlich scheinen aber die Arianer diese Tage durch Wolleben in Speise und Trank gefeiert zu haben[2] — und auch die Sonnabende waren als festliche Tage vom Fasten befreit; nur der Sonnabend der Charwoche, der große Sabbath, machte eine Ausnahme, an ihm fasteten die griechische sowie einige abendländische Kirchen bis zum nächsten Hahnenschrei, um welche Zeit die Auferstehung geschehen sein sollte.[3] Die Griechen und Kopten begehen diesen Sonnabend als den Anbetungstag des Begräbnisses noch jetzt mit Fasten.[4] Schon um sich von den Irrgläubigen zu unterscheiden, welche sich den Fleischgenuss am Sabbath untersagt hatten, war es für die Christen der frühen Jahrhunderte notwendig, sich ängstlich vor dem Fasten an Sonnabend oder Sonntag zu hüten.[5] Die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten begann gleichfalls als eine ununterbrochene Festzeit angesehen zu werden, welche kein Fasten auch an den gewöhnlichen wöchentlichen Fasttagen gestattete,[6] ebenso wie sich dieses auch für die festliche Zeit zwischen Weihnachten und dem Dreikönigstage verbot.[7] Uebrigens scheint, wenigstens für einen Fall, die frühere christliche Kirche eine Reinigung von den Fasten gefordert zu haben; sie ordnete an, dass am Palmensonntage, welcher davon auch Dominica Capitilavii hieß, den Täuflingen der Kopf gewaschen wurde, auf dass sie nicht von der Beobachtung der Fasten besudelt zur Salbung kämen.[8]

---

[1] Haug 104. Hagenbach 399. Die Bewohner von Amiens protestirten (im zwölften Jahrhundert) gegen das bischöfliche Gebot, an den Sonntagen der Osterfasten kein Fleisch zu essen, als Verletzung eines alten Brauches und taten es trotz des Verbotes. Cortet 93.

[2] Haug 370.

[3] Haug 125.

[4] Paulus 4. 251.

[5] Haug 477.

[6] Cortet 184.

[7] Wuttke § 13.

[8] Haug 122.

Digitized by Google

Gleich der Kirche hat wieder auch der Volksglaube neben seinen Fasttagen seine Tage, für welche ein tüchtiges Essen oder Trinken Forderung ist. Der Glaube der ersten christlichen Jahrhunderte, dass man durch recht starke Schmausereien am Neujahrstage, gegen deren Uebermaß die Kirche häufig einzutreten genötigt war, sich ein gutes Jahr, da man es wie an diesem Tage so das ganze Jahr haben würde, verschaffen könne,[1] findet sich noch im Brauche des Voigtlandes, streng darauf zu achten, dass an den drei heiligen Abenden der Weihnachtszeit — 24. December, 31. December, 5. Januar — sich Mensch und Vieh ganz satt esse, und daher für diese Zeit sehr reichlich zu kochen;[2] in der Rheinpfalz muss am Donnerstag vor Fastnacht, dem „fetten Donnerstag", in jedem Hause Fleisch gekocht werden,[3] in Westfalen muss Thomasnacht tüchtig gegessen und getrunken werden, damit man sich nicht todt hungere.[4] Der Ire ist verpflichtet der Sitte nach, Allerheiligen durch die besten Fleischspeisen, welche er sich verschaffen kann, zu feiern.[5] In Schweden trinkt man sich in der Walpurgisnacht Mark in die Knochen,[6] im Welzheimer Walde (Schwaben) trinken sich am Pfingstmontage alle ledigen Leute die „Schöne" im Wirtshause, was auch in Stockach am Bodensee seitens aller Weiber, selbst der ältesten, am Sonntag Lätare geschieht;[7] ähnlich pflegt man in der Oberpfalz beim Hochzeitmahl mit der ersten Gesundheit scherzend der Braut die Stärke zuzutrinken.[8] Das Fest ihres Schutzpatrons, des heiligen Patrick, welcher bei seinem Tode der Tradition nach von seinen Freunden verlangte, dass sie

---

[1] Haug 108.
[2] Köhler 361.
[3] Bavaria 4^2 393.
[4] Kuhn. Westfalen. 2, 100.
[5] Ausland 1860, 316.
[6] Globus 3, 375.
[7] Meier 402 3.
[8] Schönwerth 1, 97.

Digitized by Google

sich freuen und jeder einen Schluck trinken sollte, feiern die Iren streng nach dieser Vorschrift, sei es durch Whisky oder Bier, den sogenannten Patrick's pot, und vor noch nicht langer Zeit erhielt in Dublin den letzteren jeder Gast unentgeltlich vom Wirte.[1] Selbst bei den Römern soll in Folge einer sibyllinischen Vorschrift an den Kalenden des Januar ungemischter Wein zur Bewarung der Gesundheit für das folgende Jahr getrunken sein.[2]

Gleich dem Christentum sah auch das klassische Altertum darauf hin, dass die richtige Feststimmung, die gehobene Fröhlichkeit an den religiösen Festen herschte,[3] forderte auch das Zoroastersche Gesetz streng die Zubereitung der vorgeschriebenen Festmahle,[4] alle Bekenntnisse aber übertrifft das Judentum mit seinen Vorschriften für die festliche Begehung des Sabbathes und der Festtage: „Freue Dich vor Jehovah an Deinen Festen mit deiner Familie und deinem Gesinde" ist ein im alten Testamente häufig wiederkehrendes Gebot für Sabbath und andere Feiertage;[5] „Gehet hin, esset Fettes und trinket Süßes und sendet Gerichte denen, welchen nichts zubereitet ist; denn heilig ist dieser Tag unserem Herrn!" ruft Nehemia dem Volke am Laubhüttenfeste zu,[6] und in Uebereinstimmung hiermit ist denn auch die Feier der jüdischen Feste. Das Haus soll sich am Sabbath soviel als möglich geschmückt darstellen, wozu unbedingt eine eigene für diesen Tag bestimmte Lampe und ein weißes Tischtuch gehören,[7] der Tisch soll tragen, was Küche und Vermögensumstände nur liefern können, gesittete Freude soll das Mahl zieren; für das Gebot der drei Sabbath-Mahlzeiten wird neben den

[1] Ausland 1860, 313.
[2] Klausen 275.
[3] Fustel de Coulanges 188.
[4] Spiegel. Avesta 3, 216.
[5] 5. Mos. 16, 11. 14.
[6] Nehemia 8, 10.
[7] Seligmann 271.

Digitized by Google

symbolischen Gründen sogar auch der praktische angeführt, dass bei nur einer Mahlzeit des Guten auf Kosten des Wohlbefindens zuviel gethan werden würde.[1] Das Fasten am Sabbath ist ebenso wie auch an den Feiertagen untersagt,[2] selbst das Verbot des Fleisch- und Weingenusses für die nächsten Leidtragenden während der ersten sieben Tage[3] und das Wittwentrauerfasten[4] muss gebrochen werden, nur das Fasten zur Abwehr der Erfüllung böser Träume ist am Sabbath — nicht an Feiertagen — gestattet, indess muss, wer überhaupt am Sabbath fastet, auch den folgenden Tag als Strafe mitfasten.[5] Laute Festfreude gilt als Gott wohlgefällig und verdienstlich;[6] für Purim, dem Gedenkfeste der Befreiung der Juden aus den Händen Hamans durch Esther, ist geradezu vorgeschrieben sich zu berauschen und zwar dergestalt, dass man nicht mehr zwischen „Gesegnet sei Mardochai" und „Verflucht sei Haman" zu unterscheiden vermag.[7] Selbst Plutarch kannte dieses Gebot der kräftigen jüdischen Sabbathfeier und teilt in seinen Tischreden mit, dass sie einander am Sabbath fleißig ermahnten sich im Weine zu betrinken, welcher Brauch ihn, beziehentlich den Redenden, dazu verleitet, im Jehovahkult einen bacchischen Dienst zu sehen.[8]

Auch der Islam hält darauf, dass seine Feste nicht der festlichen Speise ermangeln und auch der Arme, wie bei den Juden, durch Fürsorge des reichen Glaubensgenossen sein Teil habe; namentlich gilt dies für das große Beiram, wo das Verzehren von Opferfleisch zum Andenken an das Opfer Abrahams stattfindet und als dem Fastenschluss aus-

[1] Buxtorf 338.
[2] Riehm 426.
[3] Buxtorf 684.
[4] Judith 8, 6.
[5] Buxtorf 384. 480.
[6] Riehm 426. Buxtorf 358.
[7] Abodah Sarah 133 n.
[8] Plutarch. Tischreden 4, 6, 2.

Digitized by Google

gelassene Freude, Schmaus und Festlichkeit herschen[1] Der Gründer der Sekte der Baby hat seinen Gläubigen, welche sonst nur ein einziges Gericht als Mahlzeit genießen, am Neujahrstage, dem Tage Gottes, als Nachtessen 19 bis 2001 Schüsseln vorgeschrieben, glücklicherweise mit seiner gewöhnlichen Formel „aber betrübt euch nicht, wenn ihr außer Stande seid es zu tun".[2] Die jüdische Anschauung, dass Festesjubel Gott wolgefällig sei, tritt im Islam gleichfalls auf.[3]

(Fortsetzung folgt.)

Die Entstehung der einheitlichen Epen im allgemeinen.

Von Prof. J. Krohn in Helsingfors.

Nachdem Wolf 1795 seinen kühnen Fehdehandschuh der bis dahin alleinherschenden Ansicht über die griechischen Epen hingeworfen, hat der Streit über die Entstehung derselben und der übrigen ähnlichen literarischen Denkmäler ununterbrochen fortgewährt. Die wichtigste Diversion in demselben, an Folgenschwere noch der Wolfschen Hypothese überlegen, ist ohne Zweifel der Essay von Prof. Steinthal in seiner Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft Band V. In demselben hebt er den wichtigen Umstand hervor, dass auch die einheitlichen Epen Volkslieder sind und sucht auf Grund der Natur des Volksliedes ihre Entstehung und ihr Fortleben im Munde des Volkes zu erklären. Aber so bahn-

---

[1] Klunzinger 119. 174. Arabisch heißt dieses Fest Id fits, Fest des Fastenbuches oder nur Id, das Fest. Garcin de Tassy, Mémoire sur quelques particularités de la religion musulmane dans l'Inde. Paris 1849. p. 69.

[2] Gobineau 507.

[3] Garcin de Tassy 69. „Feste sind nur der Wiederschein innerer Feste" bemerkt treffend Brand (2, 12).

Digitized by Google

brechend auch dieser Aufsatz im Ganzen ist, hat er doch nicht alle Umstände in dieser Entstehung und diesem Fortleben klar machen können, aus dem einfachen Grunde, dass dem Verfasser keine größere Masse von Varianten eines einheitlichen Epos zu Gebote stand (die paar Varianten des Nibelungenliedes und des Rolandsliedes waren keineswegs hinreichend). Daher ist noch manches apriorisch construirt und ganz anders dargestellt als es in der Wirklichkeit sich zeigt. Möge es mir daher erlaubt sein, eine Darstellung meiner auf Studium der unendlich reichen Variantensammlung der Finnischen Literaturgesellschaft und auf Kenntnis der Art, wie die Kalevalalieder gesungen werden, sich stützenden Ansicht über die Entstehung der einheitlichen Epen überhaupt hinzuzufügen.

Erstens ist Prof. Steinthal vollkommen im Irrtum, wenn er glaubt, dass die Kalevala ohne bestimmte Liederabteilung gesungen wird, so dass z. B. der Sänger heute vom Punkte *a* anfängt und bis zu *d* singt und morgen wieder, wenn es ihm einfällt, von *c*—*f*. Auch unser einheitliches Epos besteht aus streng bestimmten Liedern, welche an einem gegebenen Orte und zu einer gegebenen Zeitperiode immer vom selben Anfange bis zum selben Ende fortgeführt werden, obgleich sie freilich, beim Uebergehn an andere Orte und im Laufe der Zeit auch in ihrem, so zu sagen, Gerippe wesentliche Veränderungen erleiden.

Ebenso ist es vollkommen falsch, dass kleine Lieder eben so wenig zu einem größern organischen Ganzen zusammen zu schmelzen vermögen, wie aus Strohhalmen Fleisch werden kann. Die einfachsten Embryos der Kalevala sind alle „kleine Lieder", welche gerade auf die beiden von Steinthal als unmöglich bezeichneten Weisen sich zu größern verwandelt haben. Die im Anfange sehr kurzen werden länger, dadurch, dass der Sänger aus andern ihm bekannten Liedern kleinere Stückchen, sogar ganze Episoden, höchst selten etwas ganz neues Selbstgedichtetes hinzufügt. Oder auch er verschmelzt zwei ganze isolirte Lieder zu

Digitized by Google

Einem. Auf diese Art, das kann deutlich nachgewiesen werden, sind alle jetzt gesungenen größern, eine ganze Episode der Kalevala behandelnden Lieder entstanden. Diese können dann noch unter sich und mit Hinzuziehung von kleinern Liedern ein kleineres einheitliches Epos bilden. Der erste Schritt ist gewöhnlich der, dass durch Assimilirung der Namen mehrere einander früher ganz fremde Lieder einen gemeinschaftlichen Helden bekommen; meistens folgt die materielle Zusammenfügung der Lieder, d. h. das Singen derselben in einem Zusammenhange, erst später. Zuweilen aber ist die Assimilirung der Namen erst eine Folge von der bloß rein mechanischen Aneinanderfügung der Lieder. So ist z. B. in dem Liede von Lemminkäinens zweiter Fahrt nach Pohjola (26—29 Gesang) der ursprüngliche Held, Kauko, in späteren Varianten in manchen Gegenden ganz von Lemminkäinen verdrängt worden, welcher anfangs nur in dem Liede auftrat, welches seinen ersten Zug nach Pohjola, seinen Tod und seine Wiederbelebung zum Gegenstand hat (Teile des 12—15 Gesanges). Manche Sänger haben darauf beide Lieder vollkommen mit einander verschmolzen. Auch diese kleinern einheitlichen Epen können noch weiter mit andern solchen sich zu einem größern Ganzen verbinden, jedoch meistens so, dass sie nicht in einem mechanischen Zusammenhange gesungen werden. Geschieht dieses doch, so verlieren sie viel von ihrem ursprünglichen Umfange durch Weglassung oder Abkürzung von Episoden; denn wenigstens die finnischen Sänger scheinen nicht mehr wie eine ziemlich beschränkte Anzahl von Versen in einem äußerlichen Zusammenhange im Gedächtnis behalten zu können. Die Zusammenschmelzung zu einem Gesammt-Epos geschieht daher, mit Beibehaltung von besondern Liedern, nur dadurch, dass erstens die Namen der auftretenden Personen sich in entsprechender Weise assimiliren und, was noch mehr zur Einheit beiträgt, Hinweisungen aus einem Liede aufs andere entstehen, so dass sie einander voraussetzen. So wird z. B. das selbst aus

Digitized by Google

mehreren kleinen Liedern entstandene Sonder-Epos vom Kullervo in einigen Varianten zu dem Hauptbestandteile der Kalevala, dem Liede vom Sampo, hinzugezogen dadurch, dass die böse Frau des Schmiedes, an der sich Kullervo rächt, den Namen Ilmarinens Wirtin erhält. In einer Variante des Liedes von der Wettfreierei des Wäinämöinen und Ilmarinen haben sich ebenso ein paar Verse eingeschlichen, worin die Pohjola-Tochter erklärt, sie wolle dem als Weib folgen, der den Sampo geschmiedet. Hier wird also das Sampolied vorausgesetzt, obgleich beide nur selten in einem äußern Zusammenhange gesungen werden. Viele solche Beispiele könnten angeführt werden, wenn ich nicht fürchten würde, die mit der Kalevala wenig bekannten Leser zu ermüden.

Was die Kraft betrifft, die in den oben geschilderten Entwicklungen und Verschmelzungen der Lieder wirkt, möchte ich noch mehr wie Prof. Steinthal Gewicht auf das überwiegend Unbewusste und Unpersönliche in diesem Processe legen. Meistens haben die finnischen Rhapsoden auch nicht die kleinste poetische Gabe. Einer der besten jetzt lebenden Sänger erhielt vor ein par Jahren eine kleine Pension aus Helsingfors und verfasste ein kleines Dankgedicht; doch dieses war sowol seinem Inhalt wie sogar der Form nach im höchsten Grade miserabel.

Das Gedächtnis scheint bei der Entwicklung wie bei der Bewarung der alten Lieder eine sehr große Rolle zu spielen — ein treues macht das Fortleben selbst von größern Liedern möglich, ein weniger gutes hingegen ist ein wichtiger Factor bei der weiteren Ausbildung. Im Allgemeinen bestrebt sich der Sänger das Lied so treu wie möglich wiederzugeben; kaum jemals verändert er etwas mit Absicht. Aber in seinem Kopfe können sich die gehörten Lieder vermischen und er verlegt einen Zug aus dem Einen in ein Anderes. Dieser Zug kann, im Fall das Lied mehrere Male in dieser neuen Weise gesungen wurde, darin festhaften und so ist der Grund zu einer neuen Ent-

Digitized by Google

wicklung gelegt worden. So geschieht es am öftesten, wenn das Lied, woraus der Zug entlehnt wird, an dem Orte weniger bekannt ist. Natürlich ist die Ueberführung von Details in einem neuen Zusammenhange am allerleichtesten, wenn die Entlehnung aus einem ganz fremden Mythen- oder Sagenkreise stattgefunden hat.

Beinahe ebenso mechanisch wirkt auch oft der Assimilationstrieb, der in besonders hohem Grade das Zusammenschmelzen von Liedern fördert. Wenn irgend ein Held vor andern dem Volke lieb wird, gruppiren sich ganz von selbst um seinen Namen allerlei ursprünglich ihm fremde Begebenheiten. Da er so viel getan hat, denkt wol der Sänger, wird er wol auch Anderes getan haben. Ebenso, wenn eine besungene Begebenheit einen besonders starken Eindruck auf die Einbildungskraft des Volkes gemacht hat, verschmelzt der Sänger damit gern alles in seinem Hauptcharakter oder auch nur in einem hervorstehenden Zuge Aehnliche. So hat z. B. das Lied von dem Päivölä-gastmahl nach und nach Züge aus einer Menge skandinavischer und russischer Lieder, worin ein Gastmahl vorkommt, ja selbst aus der Bibel das Gleichnis von der Hochzeit, zu der allerlei Gäste von der Straße kamen, in sich aufgenommen.

Nahe verwandt mit dem Ebengenannten ist der Fortsetzungstrieb. Wenn in ein Lied ein recht ansprechender Zug gekommen ist, will der Sänger gerne die Wirkung desselben durch Hinzufügung von ein paar ähnlichen vermehren. In dem Wettfreiereiliede, in dem Zwiegespräch mit Anni (18. Gesang) z. B. gab Wäinämöinen, wie es scheint, ursprünglich nur vor, dass er auf den Fischfang fahre. Aber ex analogia schlossen sich später an manchen Orten auch noch die Gansjagd, an andern der Kriegszug an. Eine Variante hievon ist der logische Fortsetzungstrieb. Der in der urfinnischen Schöpfungssage schon als des Schöpfers Gehülfe vorkommende Vogel machte das Entlehnen der Welteisage von den Littauern beinahe

Digitized by Google

zu einer Naturnotwendigkeit; wo einmal ein Vogel war, musste er doch Eier legen.

Prof. Steinthal setzt als unumgängliche Bedingung für die Entstehung eines einheitlichen Epos einen großen Reichtum an Sagen und eine mächtige Einwirkung des singenden Volkes auf die Geschichte voraus. Dem ersteren vollständig beistimmend, möchte ich doch auf die nicht zu leugnende Tatsache hinweisen, dass das finnische Volk, obgleich in der äußern Geschichte höchst passiv, doch eins der schönsten einheitlichen Epen geschaffen hat. Meiner Ueberzeugung nach ist die Ursache der Entstehung eines einheitlichen Epos eine ganz andere. Die Hauptursache ist, dass unter der Menge der Stoffe sich einer hervorhebt, welcher bedeutend genug ist um die Einbildungskraft des Volkes vor allen andern zu erfüllen. Dieser Stoff wird dann gleichsam zu einem Wirbel, welcher alles in die Nähe kommende an sich zieht. Eine solche Kraft in unsrer Volksdichtung hat die Sage von dem Raube des Sampo gehabt. In den russischen epischen Liedern ist auch eine Art Mittelpunkt darin, dass die meisten von ihnen ihren Schauplatz oder wenigstens den Ausgangs- oder Schlusspunkt der geschilderten Begebenheit an den Hof des Großfürsten Wladimir des Großen und in den Trinksaal desselben verlegen. Das dort immer gefeierte Trinkgelage war aber nicht wichtig genug, um zu einem wirklichen Mittelpunkte zu werden, welcher alle anderen Begebenheiten organisch um sich gruppirt hätte. Daher sind die Russen ohne ein einheitliches Epos geblieben, obgleich sie geschichtlich ohne Vergleich handlungskräftiger gewesen sind als wir Finnen.

Um aber den ersten Impuls zu einer epischen Dichtung zu erhalten, muss wol das Volk, wie Prof. Steinthal richtig voraussetzt, durch irgend welche wichtige geschichtliche Umwälzung in eine gehobene Gemütsstimmung versetzt werden. Wie wir sahen, können die jetzigen Rhapsoden nicht eigentlich selbst neuen Stoff dichten, nur ihn ausbilden. Aber es muss doch eine Zeit gegeben haben, wo die Stoffe

Digitized by Google

gedichtet worden sind und wo die Volksdichtung also selbständiger zu Wege ging. Meiner Ansicht nach muss das finnische Volk beim Einwandern in sein jetziges Land, wo es wol frühere Einwohner vor sich her trieb und wobei es zugleich durch seine skandinavischen Nachbarn eine Unzahl neuer Kulturelemente, unter andern, wenn meine Beweise stichhalten, eine Menge Mythen erhielt, einen solchen Um- und Aufschwung erhalten haben, der die nötige Geisteskraft zur Ausbildung einer so reichen Poesie geben konnte.

In gewisser Hinsicht kann man übrigens nicht leugnen, dass auch später noch wirkliche poetische Gabe sich hat geltend machen können, nicht mehr als stoffschaffend, aber doch noch als formbildend. Unbewusst muss wol freilich die Umkleidung auch entlehnter Stoffe mit ethnographischen und Natur-Schilderungen, die mit den Landes- und Volkseigentümlichkeiten des Sängers übereinstimmen, vor sich gehn. Zum Teil kann man auch noch die Charakterbildung der Helden nach im Volke selbst anzutreffenden Mustern auf diese Weise erklären. Diese Entwicklung der Charaktere, welche erst nach und nach sich geltend macht, ist sehr interessant zu studiren. In den Zauberliedern, im Liede vom Sampo und in der Schöpfungssage tritt z. B. der alte Wäinämöinen nur als weiser, biederer Seher auf. In andern, sichtlich spätern Liedern modifiziert sich die Weisheit oft zur Schlauheit und List. So auch entwickelt sich erst nach und nach der ihn oft lächerlich machende Hang zu Liebeleien. Aber in der einen wie in der andern Hinsicht muss man schon auch einer individuellen Begabung des Sängers einigen Raum lassen. Noch mehr ist dieses notwendig, wenn wir hie und da einzelne Züge von großer poetischer Schönheit vorfinden, die niemand sonst als dieser einzelne Sänger kennt. So ist es z. B. mit der tief rührenden Antwort der Fall, welche Kullervos Mutter ihrem verzweifelnden Sohne gibt (Gesang 36 v. 133—148), und mit der schelmischen Erklärung der Pohjola-Jungfrau bei der Wettfreierei: sie sehe mehr auf den Glanz der Stirn als

Digitized by Google

auf den Glanz des Goldes des Freiers (Gesang 18 v. 635—642).

Aber auch hierin zeigt sich wider die Unbewusstheit und Zufälligkeit des Volksliedes, dass durchaus nicht gesagt ist, dass die poetisch schöneren Fassungen sich besser festsetzen und mehr verbreiten als die weniger gelungenen. Die Volksdichtung ist in ihrem Schaffen meiner Ansicht nach sehr der Natur ähnlich. Diese Berge, dieser See und dieser Laubwald können zu einem bezaubernden Landschaftsbilde sich zusammenfügen, aber die Zusammenstellung derselben Elemente kann auch etwas bloß ganz Gewöhnliches hervorbringen. Ebenso entstehen oft Verschmelzungen von Liedern, welche gar zu heterogen sind um eine wirkliche Einheit zu bilden, eine wirkliche Schönheit zu schaffen. Man trifft im Gegenteil nicht selten Neubildungen, welche alles andere wie schön, sogar völlig alles vernünftigen Sinnes baar sind. In wie vielen Varianten haben sich nicht Züge eingeschlichen, welche mit dem typischen Charakter des Helden im größten Gegensatze stehn; wenn z. B. der Repräsentant der reinen Prosa, der Schmied Ilmarinen, zuweilen anstatt Wäinämöinen die Harfe schmiedet und mit ihren Tönen die ganze Natur bezaubert. Schließlich entwickelt sich wol auch das organische, einheitliche Epos im Volksmunde nirgends zu vollkommen künstlerischer Einheit.

Aller dieser Zufälligkeit und Unvollkommenheit wegen bedarf auch das am meisten ausgebildete Volksepos zuletzt notwendig einer auswählenden, ordnenden und zusammenfügenden Hand. Kein Diaskeuast eines Volksepos kann freilich isolirte Volkslieder zu einer organischen Einheit verbinden; das sieht man aus Macphersons Machwerk, das beweist auch Avenarius' Versuch die russischen epischen Lieder zu einem Epos zu verschmelzen; ebenso ist auch Kreutzwalds Versuch mit den Abenteuern des estnischen Kalevipoeg gänzlich verunglückt. Aber wo schon das Volk das Seinige dazu getan hat, so weit es in seinem Bereiche liegt, da

Digitized by Google

kann ein geschickter Zusammensetzer die letzte Feilung geben. Für die Erhaltung des ursprünglichen Volkscharakters ist es hiebei notwendig, dass diese letzte Feilung in so vorsichtiger, leichter Weise wie nur möglich geschieht, und ist es ein glücklicher Umstand, wenn der Diaskeuast selbst in der Art seiner Begabung den Volkssängern so nahe wie möglich steht. Man kann ja nicht leugnen, dass unser Lönnrot an manchen Stellen die ziemlich lose Einheit fester gemacht hat, ja dass er in den Rahmen des Epos manche Lieder hineingezogen hat, welche das Volk noch außerhalb gelassen hatte. Er hat auch eine Menge Interpolationen aus andern Liedern zur Vervollständigung der Schilderung eingefügt, und die Gesänge in einer solchen Folge an einander gereiht, dass die innere Einheit klarer hervortritt. Aber in allem diesem ist er doch meistens nur den schon im Volksliede vorliegenden, wenn auch zuweilen etwas undeutlichen Andeutungen gefolgt, und in jedem Falle ganz so mit den Liedern umgegangen, wie auch die Volkssänger es tun. Selbst hat er auch sein Verfahren mit den treffenden Worten verteidigt: „Da ich mir bewusst war, dass kein einziger Runensänger mir, was die Kenntnis der Lieder betrifft, überlegen war, gebrauchte ich mein Recht, welches auch jeder Rhapsode sich zulegt, die Lieder so zusammenzufügen, wie sie am besten passten.“ Und ein Beweis des feinen, durch und durch nationalen Ohres, welches Lönnrot für die Volksdichtung hatte, beweist auf überraschende Weise das Factum, dass das Volk später ein paar Details in derselben Weise weiter ausgeführt hat wie Lönnrot. Eine Einwirkung der gedruckten Kalevala ist ganz unmöglich, da die griechisch-katholische Bevölkerung in Russisch Karelien und Ingermanland, wo die hier berührten Lieder gefunden worden sind, keine Ahnung von der Kunst des Lesens hat, welche freilich innerhalb der Grenzen Finnlands ganz allgemein ist.[1] Ein

[1] Ich benutze diese Gelegenheit um einen Irrtum aufzuklären, den man bisweilen in ausländischen, die Kalevala betreffenden

Digitized by Google

Glück können wir es auch nennen, dass Lönnrot selbst nicht die geringste praktische poetische Begabung hatte. Die wenigen Gedichte, welche er geschrieben hat, sind ganz erbärmlich. Dadurch wurde ein gar zu großer persönlicher Einfluss auf die Ausbildung des Kalevala-Epos verhindert; sein Zutun dabei ist beinahe ebenso unbewusst gewesen, wie das der Volks-Rhapsoden, nur freilich war sein Geschmack durch klassische Bildung mehr geläutert.

In vieler Hinsicht anders scheinen die Diaskeuasten der griechischen Epen und des Nibelungenliedes gewesen zu sein. Sie haben das Volkslied sichtlich durch und durch umgeschmolzen und in eine der Kunstpoesie gemäßere, viel einheitlichere Form umgegossen. Beim Nibelungenliede, wenn man es mit den entsprechenden Liedern der Edda vergleicht, ist zugleich die Einfachheit und Naivetät des Volksliedes völlig verloren gegangen, und hat einer, ganz andern Sphären angehörenden, oft affectirten und unsäglich breiten Stilart Platz gemacht.[1] Nur das Großartige der zu Grunde liegenden Handlung und der Charaktere ist geblieben. Ohne Zweifel hing dieses auch mit der Anwendung eines neuen, die Breite sehr begünstigenden Versmaßes zusammen.

Schriften sieht. Lönnrot hat nicht als Kind die Lieder der Kalevala gehört und später nach dem Gedächtnis aufgeschrieben. In seiner Geburtsgegend sind sie schon längst verklungen; sie waren ihm ganz unbekannt, bis er als Jüngling eine kleine Sammlung von Topelius in die Hand bekam, welche ihn selbst zum Sammeln anregte.

[1] Man vergleiche z. B. die Schilderung von Kriemhilds Trauer mit Gudruns einfacher, aber tief ins Herz dringender Klage in der Edda.

Digitized by Google

Arabische Beiträge zur Volksetymologie.

Von Dr. Ign. Goldziher.

Die Klage, welche O. Weise (in dieser Zeitschr. Bd. XII, S. 203) hinsichtlich des Sammelns von volksetymologischem Material auf verschiedenen Gebieten der Sprachwissenschaft vorgebracht hat, gilt noch vorwiegend mit Bezug auf die morgenländischen Sprachen. Die volle Berechtigung jener Klage für diesen Sprachenkreis ist aber um so auffallender, wenn wir in Betracht ziehen, dass eben einige morgenländische Sprachen, wie die arabische und türkische, infolge des geschichtlichen Lebens der Völker, welche diese Sprachen redeten und reden, als besonders geeignet erscheinen müssen, die Aufmerksamkeit der Sammler und Bearbeiter volksetymologischer Erscheinungen auf sich zu ziehen. Diese Sprachen haben sich ja durch die großen Eroberungen jener Völker, deren Muttersprachen sie sind, auf großen Gebieten festgesetzt, in welchen andere Sprachen vorherschen und so kamen die erobernden Völker in die Lage, fremdes Sprachmaterial (wir wollen vorläufig nur an geographische und sonstige Eigennamen denken) für ihre eigenen Sprachen anzueignen. So kommen denn auch auf diesen Gebieten sehr häufig jene Spracherscheinungen zutage, welche wir im Allgemeinen auf volksetymologische Vorgänge zurückzuführen pflegen. Die volksetymologische Aneignung fremden Sprachgutes in älteren Zeiten gewinnt für denjenigen, der ihren Spuren in der Literatur nachgeht die rechte Beleuchtung, wenn man beobachtet, wie leicht Araber und Türken, die mit europäischen Sprachausdrücken in Berührung kommen, die Verarbeitung derselben im Sinne ihrer eigenen Muttersprachen vollziehen. Dafür bot mir der Verkehr mit Orientalen, die auf ihren Reisen durch meinen Wohnort zogen, manches Beispiel. Ein Türke legte sich das ungarische Wort für Kreuzer: *Krajczár* als *ḳara hiṣâr* — freilich bedeutet diṣ: schwarze Burg — zurecht; ein

Digitized by Google

anderer, der von der Agence der Donaudampfschiffahrtsgesellschaft sprach, nannte mir dieses Amt ständig *ginsijje* u. s. w. So hört man *ambassadeur* in *Baschador* verändern; die Beförderung des Gesandten zum Pascha wird durch die Volksetymologie besorgt.[1] Aber dies sind Tatsachen individueller Findigkeit im Kampf gegen unverstandene Worte.

Nicht mit dem Anspruch, eine systematisch geordnete Darstellung zu bieten, sondern mit der Absicht, das fachmäßige Sammeln auf dem weiten Gebiete dieser Sprachkreise anzuregen, sollen in den hier folgenden Blättern einige zumeist aus der Literatur geschöpfte Beobachtungen über Volksetymologie in der arabischen Sprache in völlig aphoristischer Weise an einander gereiht werden.

I.

Sehr häufig sind Beispiele dafür, dass die Araber fremdes Sprachgut mit den Bildungsformen ihrer eigenen Sprache appercipiren. Die Türken haben den Namen, womit sie den Piaster benennen, *ġurush* (s. v. a. Groschen ung. *garas* u. s. w.) aus fremden Sprachen entlehnt. Die ägyptischen Araber haben diesen Münznamen mit der Türkenherschaft bei sich einbürgern müssen; aber für sie wurde *ġurush* ein sogen. innerer Plural (pluralis fractus) und einen Piaster nennen sie *ḳirsh*, oder mit der gewöhnlichen Verplattung des *ḳ*: *'irsh*. Hier wurde also ein Fremdwort mit einer grammatischen Kategorie der Muttersprache appercipirt. Als arabische Diminutivform wurde *Poseidion*, der Name einer Stadt in der Nähe der Mündung des Orontes angeeignet, und daraus ohne an eine bestimmte Bedeutung des neuen Wortes zu denken *Ra's Buṣejṭ* gebildet.[2]

---

[1] Ein Beispiel dafür aus Marokko s. in De Sacy, Chrestomathie arabe I. p. 419, 2.

[2] Ritters Erdkunde XV. I. p. 99.

Digitized by Google

Fremdwörter, die mit der Silbe *Al* oder *El* beginnen, boten sich ungesucht dar, um in jener Silbe den arabischen Artikel fühlen zu lassen. Bekanntlich haben die Araber den Namen Alexanders d. Gr. in ihrer Sprache als *Iskender* eingebürgert. *Al* wurde als Artikel verstanden und auf dies arabische *Iskender* gehen dann alle jene Formen des Alexander-Namens zurück, dessen Stammvater im Wege unmittelbarer oder mittelbarer Beeinflussung jene arabische Gestalt des Eigennamens ist (südslav. *Skander*, ung. *Sándor* u. s. w.)[1] Ebenso ist in *Eleazar* das anlautende *El* als arabischer Artikel gefühlt worden und als eigentlicher Name bloß *ʿÀzar* geblieben, mit Präposition sagt man: *lil-Àzar*[2]. Dasselbe war auch mit dem Namen des Elîshaʿ der Fall; der Koran hat ihn als *Al-jasaʿu* übernommen (6:86, 38:48), das wortbeginnende *Al* ist der Artikel.[3] Hingegen ist bei *Êlijjâhu* (Elias) dieser Vorgang nicht in Anwendung gekommen. Die arabische Form dieses Prophetennamens geht auf das grăcisirte Elias zurück: *Iljâs* (Koran (6:85. 37:123). Dafür scheint aber der Name Elias bei anderer Gelegenheit Gegenstand volksetymologischer Apperception gewesen zu sein. In der Stammtafel der nördlichen Araber finden wir als Sohn des *Moḍar* einen *Al-jâs*. Es braucht für Eingeweihte nicht erst bewiesen zu werden, dass die Namen, denen wir in den genealogischen Listen der Araber als den der Stammväter der Nation begegnen, namentlich in den höheren Reihen, keinen Anspruch auf Authentie machen können. Viele von ihnen sind allerdings der alten arabischen Nationalüberlieferung entnommen; ihre Zusammenfügung aber in jener genealogischen Systematik, in welcher sie uns in den Stammbäumen entgegentreten, ist das Werk der Genealogen der nachmuhammedanischen Zeit. Andere

---

[1] Magyar Nyelvör XIII. p. 153 vgl. ZDMG. XLI p. 379.

[2] Jâḳût I. p. 862, 12.

[3] Eine Variante dieses Eigennamens ist *Al-lʏsaʿu*, (*Al Bʏḍâwî* II. p. 189, 18.)

Digitized by Google

Namen, welche in der alten Tradition nicht gelebt haben, sind Producte jener Werkstätten, in welchen die Stammtafeln gezimmert wurden, erfunden, um die Lücken des Schematismus auszufüllen, den die Genealogen schufen. Ein solcher Name ist auch *Al-jâs;* er scheint dem biblischen Elias nachgeahmt und in derselben Weise angeeignet zu sein, wie dies mit *Al-jasa'* geschehen war, *El* wurde in der Bildung des Namens als arabischer Artikel verarbeitet. Die Volkssage that dann das Uebrige, indem sie auch den zweiten Bestandteil des Namens (*jâs*) mit arabischer Bedeutung erfasste. Der Mann, der diesen Namen trug, soll ein Phthysiker (*ja's* bedeutet: Hoffnungslosigkeit, Verzweiflung) gewesen sein, er litt an dem *dâ' al-ja's* = Verzweiflungskrankheit, Phthysis.[1]

Aehnliche Erscheinungen bietet auch die geographische Nomenclatur. Aus *Λάρισσα* (vulg. *Λάρσα*) wird *Al-'arîsh*[2]) aus *Laribus* ist *Al-urbus* entstanden,[3]) das anlautende *l* ist in beiden Fällen zum arab. Artikel geworden, wie aber auch umgekehrt der arabische Artikel auf seinem Wege in europäische Sprachen der Volksetymologie zum Opfer fiel.[4]

II.

Im Arabischen wird das Wort *abû* (Vater) in der Benennung von Personen nicht nur in der sogen. *Kunja* gebraucht, wo hinter *abû* der Name des Kindes folgt. Auch um zu bezeichnen, dass jemandem ein Attribut eigen ist oder mindestens zugeeignet wird, wird die Bezeichnung dieses Attributs in eine Wortkette mit *abû* gesetzt. „Vater der Vorzüglichkeit" *abu-l-faḍl* d. h. der Vorzügliche. Dieser

[1] Jâḳût I. p. 146, 2.

[2] Th. Hyde, Syntagma dissertationum p. 65.

[3] Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden p. 19 Anm. 3.

[4] Cap Lindlès ist ursprünglich *Ra's al-andalus* (Trumelet, Les Saints du Tell p. 229). Ein bekanntes Beispiel ist Laute aus arab. *al-'ûda.*

Digitized by Google

Sprachgebrauch wird mit dem Fortschreiten der Entwicklung der arabischen Sprache immer häufiger; am häufigsten im sogen. Vulgärarabischen von heute. Man sagt da *abû anf* Nasenvater von jemandem, der eine lange Nase hat; *âbû burnêṭa* „Vater des Hutes" nennt die an Turban und Tarbusch gewöhnte Gesellschaft den Europäer, der im Bazar mit europäischer Kopfbedeckung erscheint u. s. w. Eine Cigarette von grossem dickem Format nennt der Tabakhändler in Kairo *abû ṣigâra:* Cigarrenvater d. h. sie kann sich als richtige Cigarre sehen lassen. Der Verkäufer ruft den Preis seiner Waare so aus: *abû chamsîn bi-arbaʿîn:* den Vater von fünfzig für vierzig d. h. was fünfzig Piaster wert ist, gebe ich für vierzig. Viele Beispiele kann man in jedem Lehrbuche der heutigen arabischen Sprache finden. Auch in älteren Sprachstufen des Arabischen findet man Beispiele für diesen Sprachgebrauch,[1] dessen Anwendung aber erst in den späteren Sprachstufen immer reichlicher wird. Das Volk schaltet frei, unbeengt durch die festen Traditionen des Lexicons in der Schöpfung solcher mit *abû* gebildeter Ausdrücke. Man wendet sie mit merkwürdiger Erfindungsgabe auf Personen[2] und Sachen an und bereichert durch dieselben die naturhistorische Terminologie in ganz schrankenloser Weise. Man sehe nur die neun Spalten an, mit welchen Dozy den auch schon bishin reichlichen Befund des arab. Lexicons bezüglich der Zusammensetzungen mit *abû* ergänzen konnte; und damit ist der Schatz der Volkssprache bei weitem nicht erschöpft. Den balaeniceps rex nennen die Araber wegen seines grossen Schnabels

---

[1] vgl. Zeitschr. d. deutschen mgl. Ges. VIII. p. 58 ff.

[2] Man nennt einen Heiligen, der während seines Lebens und nach seinem Tode viele Wunder gewirkt hat, *abû-l-makârim:* Vater der Gnadengaben (mein Culte des Saints chez les Musulmans p. 17); ein Marabut, dessen Grab in der Nähe von Algier liegt, heißt beim Volk Ziegenvater (*abû maʿza*), weil bei seinem Grabe einmal ein Ziegendieb entlarvt wurde (Voyage d'Al-Ajâshî ed. Berbrugger p. 96.).

Digitized by Google

abû markûb: Schuhvater d. h. sein Schnabel ist wie ein Schuh[1], den Feldmohn (als Symbol der Ungerechtigkeit) *abû Fir'aun* d. h. Pharaovater[2] u. s. w. Diese Eigentümlichkeit der arabischen Sprache, welche jüngst Jos. Halévy auch auf hebräischem und sonstigen semitischen Gebieten nachzuweisen suchte,[3] hat uns hier nur deswegen ausführlicher beschäftigt, weil sie dem Volke auch in solchen Fällen vorschwebt, wo sie tatsächlich nicht zur Erscheinung kömmt, also nur volksetymologisch gebildet wird. Einen Vogel Namens *bulṣûṣ* (plur. *balanṣâ*) nennt das Volk: *abû laṣîṣ* Diebesvater;[4] der *amyris opobolsamus*, aus welchem man mit Vorliebe die Zahnstocher anfertigt, heißt *bashâm;* das wurzelhaft anlautende *b* in diesem Worte hat die Volkssprache mit *abû* appercipirt und daraus *abu-l-shamm* Vater des Geruchs d. h. das Wohlriechende gemacht.[5]

Noch häufiger ist das volksetymologische Eintreten eines solchen *abû* gelegentlich der arabischen Umlautung von Fremdwörtern, insbesondere Eigennamen.[6] So wird aus dem Ortsnamen *Abotis* in Aegypten (wo die Araber der römischen Macht eine Niederlage beibrachten) im Munde der Araber *Abû-tîdsch;* aus dem koptischen Namen Ponmonros haben die Araber *Abu-l-Numros* gemacht, woraus bei europäischen Reisenden *Abû Numerus* geworden ist;[7]

---

[1] Felkin, Uganda II, p. 63.

[2] Gabr. Charmes in Revue des deux mondes 1886, juin p. 867.

[3] Revue des études juives X. p. 4.

[4] Al-Damîrî I. p. 196, auch andere mit *abû* zusammengesetzte Namen mögen der Volksetymologie ihren Ursprung verdanken.

[5] Forskål, Flora Aegpt. arab. CX und 80.

[6] Zwar nicht zur eigentlichen Volksetymologie gehörig, aber in diesem Zusammenhange dennoch erwähnenswert ist der Umstand, dass arabische Abschreiber in der ersten Silbe von Βουκέφαλος gleichsam arab. *Abû* zu finden geneigt sind; s. den Apparat zu Al-Tabarî I. p. 699, a, auch das persische *asp* Pferd hat man hineingelesen, so dass aus dem Namen dieses Pferdes *abû kafr asp* werden konnte.

[7] Journal asiatique 1887 I. p. 128.

Digitized by Google

der Name der malabarischen Stadt Barcelore wird im arabischen Munde zu *abû sarvîr*.[1] Aus einer griechischen Benennung des Aetites, welchem der Volksglaube die Eigenschaft zuschreibt, das Gebären zu erleichtern, nämlich aus dem Worte *σὐτόκιον* hat, wie M. Grünbaum vermutet, die arabische Volksetymologie ihr *abû ṭâḳijûn* gebildet.[2] Noch häufiger kommt es vor, dass die Araber dies *abû* fanden in griechischen Wörtern, welche mit *ἀπο*, *ὑπο*, oder *ἱππο* beginnen (ähnlich wie sie aus dem ersten Teil des Namens Empedokles — *Emp* — gewöhnlich *ibn* machen). Das bekannteste Beispiel dafür ist *Bûḳalamûn* — *bû* ist eine gewöhnliche Abkürzung von *abû-* und *Abû-ḳalamûn* (Chamaeleon), worin zuerst Fleischer eine volksetymologische Umlautung des mittelgriechischen *ὑποχαλάμον* (ein Zeug, das verschiedene Farben spielt) erkannt hat[3], ebenso wie *ὑποδιάκονος* zu *Abû dîjâḳîn* wurde.[4] Gleicherweise wird der Name des Meisters der griechischen Heilkunde Hippokrates zu *Buḳrat* und *Abuḳrat*. Die arabische Hschr. No. XXII der Bibliothek des ungarischen Nationalmuseums enthält ein in volkstümlicher Sprache abgefasstes Martyrologium des heil. Victor, Sohnes des Romanus. In dieser Märtyrerlegende wird oft der Heidengötter gedacht, denen der zum Christentume bekehrte römische Heilige den Rücken kehrte; unter anderen auch *Abû-ṣejdûn*, dieser ist kein anderer als Poseidon. Dass in diesem Falle *abû* als arabisches Wort vorschwebt, ersieht man daraus, dass es im Accusativ in der Form *aba Ṣejdûn* angewendet wird.[5]

---

[1] Ibn Baṭûṭa, Voyages IV. p. 77.

[2] ZDMG. XXXI. p. 329.

[3] vgl. Fränkel, Aramäische Fremdwörter im Arabischen p. 51.

[4] ZDMG. VI. p. 59. Anm.

[5] Die obenerwähnte Hschr. Bl. 51a „und sie schmähten den Romanus und sprachen: dies Licht betrifft niemand als Artemis und Poseidon (*wa aba Ṣejdûn*)".

Digitized by Google

III.

In allen Sprachgebieten sind es die fremden Eigennamen, welche der Volksetymologie am leichtesten anheimfallen. Ein fremdes Volk siedelt sich an Orten an, dem frühere Bewohner einen Namen gegeben; dieser alte Name wird durch die neuen Ansiedler in volksetymologischer Weise angeeignet. Im Mittelalter heißt Ephesos *Alto luogo* oder *alto loco*, was man mit Cap Hypsele identificiren wollte; diese Beziehung ist jedoch unrichtig, denn jener mittelalterliche Name der alten Stadt Diana's ist, wie Heyd nachgewiesen hat, aus *Ἅγιος Θεολόγος* (nach dem dort befindlichen Grabe des Evangelisten Johannes) verderbt. „Aber im Mittelalter wussten dies die wenigsten; man hielt sich an die nächstliegende Bedeutung Hochort, welche insofern treffend erschien, als das mittelalterliche Ephesos allerdings nicht wie das antike in der Ebene des Kaystros, sondern auf dem Berge lag.“[1] Die Türken machten aus dem Theologen das Wort *Ṣoluḳ* (*Aja ṣoluḳ*), welches „Athmung“ bedeutet. Aus dem Sangarius in der Nähe von Nicaea machten die Türken *saḳarijja*, nicht ohne dabei an einen der Namen des Höllenfeuers *saḳar* zu denken.[2] Es lässt sich leicht verstehen, dass die südosteuropäische und kleinasiatische Nomenclatur im Munde der erobernden Türken in volksetymologischer Weise verändert wurde. Aus Euripos wird *Egri-box* (*egri* = krumm) aus Rasgrad wurde *hezâr* (pers. tausend), Naupaktos wurde zu *Jeni bâgcse* (Neugarten) oder gar *Ajine bachti*. Bekanntlich hat die türkische Lautung des Namens von Konstantinopel; *Istanbul*[3] sich an die volksetymologische Aneignung des Namens (*isten bul*: suchend finde) angelehnt, vielleicht ist dies aber nur lite-

[1] Levantehandel im Mittelalter I. p. 591.

[2] Ibn Baṭûṭa II. p. 325.

[3] The geographical Works of Sádik Isfahani (London 1832) p. 7 Anm.

Digitized by Google

rarische Spitzfindigkeit;[1] wirkliche Volksetymologie sehen wir aber darin, dass das religiöse Gefühl, bekanntlich ein mächtiger Factor der Volksetymologie, daraus in weiterer Folge *Islâmbol* gemacht hat. Dafür mussten sich aber auch türkische Namen ähnliche Entfremdungen zu Gunsten europäischer Völker gefallen lassen. Einem solchen Vorgang verdankt der heilige Jacobus seine Versetzung auf muhammedanisches Gebiet. Aus einem Sandschak in der Nähe von Tunis wurde in neuester Zeit im Munde der Franzosen ein Fort *St. Jacques*, was aus dem Volksmunde auch in die Kartographie seinen Weg gefunden hat.[2]

Auch die arabische Nomenclatur bietet uns eine Fülle von Beispielen für die unbewusst wirkende Tendenz, sich Fremdartiges sprachlich zu assimiliren und das unverständliche Fremde in einer Form anzueignen, die ihm Bürgerrecht innerhalb des urwüchsig Einheimischen verleiht. Wir haben auch schon oben einige Beispiele für die volksetymologische Wandlung von fremden Eigennamen im Munde der Araber beobachten können; hier sollen weitere Beispiele folgen. So wurde das chinesische Thsa-thoung zu arab. *zejtûn*, was Olivenbaum bedeutet[3]. Der Orontes heißt bei den Arabern *Al-âṣî* d. h. der Widerspänstige, wie man sagt, wegen seines unregelmäßigen Laufes.[4] Dies ist aber nachträglich hineingetragene gelehrte Begründung des auffallenden Namens. Es ist die Ansicht ausgesprochen worden, über deren Triftigkeit wir uns kein Urteil erlauben, dass die arabische Benennung eine volksetymologische Aneignung des Namens Ἅξιος darzubieten scheint, den die Griechen dem Orontes gaben. In Aegypten haben die Araber zuweilen die alten koptischen Namen nach ihrer

[1] Wir begegnen der Form Stambul bereits im IV. Ihd. der Higra bei arabischen Autoren (De Sacy, Chrestomathie arab. III. p. 356).

[2] Hesse-Wartegg, Tunis p. 149.

[3] Ibn Baṭûṭa I. p. 28 vgl. p. 80.

[4] Jâḳût III. p. 588, 10.

Digitized by Google

appellativen Bedeutung ins Arabische übersetzt. Quatremère hat in seinen Mémoires über die Geographie des alten Aegypten den heutigen Namen von Kairo (*al-ḳâhira*) als Uebersetzung des koptischen *Keshrômi* erkannt; ein anderes Beispiel ist der koptische Ortsname Phanidjoit (*le village aux oliviers*), den die Araber in wörtlicher Uebersetzung *al-zejtûn* nennen.[1] Es werden aber auch Beispiele für bloß volksetymologische Wandlung der koptischen Benennungen erwähnt. Eine Befestigung an der Stelle des heutigen *Fosṭâṭ* hieß *ḳaṣr al-shamᶜ*: Castell der Fackel. Hamaker hat darin eine volksetymologische Aneignung koptischer Namen (*Khme* oder *Khemi*) finden wollen;[2] in der Tat entspricht dem koptischen χ sehr oft arabisches *sh*.[3] Es steht uns darüber kein Urteil zu, ob die Combination R. Burton's richtig sei, dass das *Athar al-nabî* (Fußspur des Propheten) in der Nähe Kairos ursprünglich aus dem altbeidnischen Namen Athor verdreht sei.[4] Wenn diese Combination stichhaltig ist, so böte sie ein schönes Beispiel für die auch in anderen Kreisen so häufige volkstümliche Umbildung und Anpassung heidnischer Namen. Die religiöse Voreingenommenheit des Volkes bietet ja, wie O. Weise in dem eingangs erwähnten Aufsatze hervorgehoben hat, eine ergiebige Quelle der Volksetymologie. Ein steiler Bergkegel nördlich vom Van-see, den zuerst Brant, englischer Consul von Erzerum, erklommen hat, heißt in der Sprache der Kurden *Sipan-dâgh*, das muhammedanische Gefühl hat daraus *Subḥân-dâgh* gemacht und an diesen Namen hat sich dann leicht die Legende ansetzen können, dass als die Barke Noah's an diesen Berg anstieß, der Prophet vor Schreck den Ruf *Subḥân allâh!* ausgestossen habe.[5]

---

[1] Journal asiatique 1887 I. p. 128.

[2] Pseudo-Wakidaei Liber de expugn. Memphidis (Lugd. Batav. 1825) p. 92.

[3] Nöldeke in ZDMG XXXVIII. p. 154.

[4] The Land of Midian (London 1879) II. p. 83.

[5] Layard, Niniveh und Babylon (deutsche Uebers.) p. 13.

Digitized by Google

IV.

Zahlreich sind die Beispiele dafür, dass die Volksetymologie, gleichsam als ob sie die Wortgebilde, die sie schafft, motiviren wollte, von Legenden und Fabeln begleitet wird, welche die Bedeutung und den historischen Grund der durch Volksetymologie entstandenen Wörter nahezuführen berufen sind. Max Müller hat dieser Gruppe von Volkslegenden den Namen Wortspielmythus gegeben.[1]

Die in den letzten dreißig Jahren emsig fortgesetzten geographischen und topographischen Forschungen haben in zahlreichen Fällen die bereits durch Eduard Robinson[2] hervorgehobene Tatsache erwiesen, dass das heutige Fellahvolk im heil. Lande und den angrenzenden Gebieten, sowie es auch andere Ueberlieferungen der Vorzeit aufbewahrt hat, durch alle historischen und religiösen Umwälzungen hindurch, welche die Ortsnamen mannigfachen Veränderungen unterzogen, vieles aus der alten biblischen Nomenclatur Palästinas für uns aufbewahrt hat; ein Umstand, welcher bekanntlich sehr viel zur Ermöglichung der Identificirung der alten biblischen Ortsnamen beigetragen hat. Es lässt sich erwarten, dass die volksetymologische Aneignung der alten Namen ein Mittel wurde, dieselben vor völligem Untergange zu erretten. Der aus der Geschichte David's bekannte Ortsname *ʿAdullam* lebt noch heutigen Tages — nach Ch. Clermont Ganneau's Nachweis — unter der arabischen Benennung *ʿEd el-mîjje* fort.[3] Dieser Name bedeutet: „das Fest der Hundert" und dies Gebilde der Volksetymologie wird durch eine Volkssage bekräftigt. Zwischen den einander feindlich gesinnten Bewohnern dieses Ortes soll einmal am Tage des großen Festes (*ʿÎd*) hier eine gewaltige Balgerei stattgefunden haben, welche hunderten Menschen das Leben kostete. Dies Beispiel ist um so interessanter, als

[1] Essays III[1]. p. 273.

[2] Palaestina und die südlich angrenzenden Länder II. p. 510.

[3] Revue archéologique (1875) XXX. p. 231.

Digitized by Google

es eine Parallele findet an der völlig gleichen Art, wie sich das arabische Volk den Namen der Stadt Salamja in Syrien zurecht legte. Der Historiker Al-Balâdhorî (st. 279 d. H.) berichtet,[1] dass ihm ein alter Mann aus Emessa hierüber folgende Legende erzählt habe: In der Nähe dieses Ortes befand sich vor Zeiten eine Stadt, Namens „*al-mu'tafika*" d. h. die Umgekehrte — man hat behanntlich die Sodomlegenden vielfach nach Syrien verlegt —[2] welche Gott vollends zerstörte; nur hundert Menschen durften sich retten, diese erbauten hundert Häuser und nannten ihre Ansiedelung *Silm-mi'a* d. h. „Rettung der Hundert", daraus wurde *Salamia*. — Der alte Name des späteren Eleutheropolis in Palästina: *Bêth Gubhrîn* wurde durch die Volksetymologie mit dem Erzengel Gabriel in Verbindung gebracht (aus *Gubhrin* wurde *Gibrîn*) und die mit dieser Wandlung zusammenhängende Volkslegende ging auch in christliche Kreise über; die Kreuzfahrer errichteten daselbst eine Kirche zu Ehren des Erzengels, von welcher noch heute wenige Reste vorhanden sind.

Zuweilen sind die zur Stütze der Volksetymologie dienenden Erzählungen nicht im Volksbewusstsein entstanden, sondern sie tragen das Gepräge gelehrter Fabrikation untrüglich auf der Stirne. Es ist schwer, in dieser Hinsicht zwischen Volkssage und auf literarischem Wege entstandenen Legenden zu unterscheiden; es fehlt uns für eine solche Beurteilung ein sicher leitendes Kriterium und wir sind in der Entscheidung der Frage zumeist auf den subjectiven Eindruck angewiesen, den die Erzählungen auf uns üben. Die geographischen Werke der arabischen Literatur bieten uns zu hunderten solche künstlich fabricirte, in den Studierstuben müßiger Grübler entstandene etymologische Fabeln, die wir aber vollends aus dem Rahmen dieses Versuchs aus-

---

[1] ed. de Goeje p. 134.

[2] vgl. mein Mythos bei den Hebräern p. 312. Ausland 1884 No. 17 c. 330.

Digitized by Google

schließen möchten. In näherer Beziehung zu dem Gegenstande derselben stehen etymologische Legenden der volkstümlichen — also nicht gelehrten — Literatur. Der ägyptische Ortsname Sebennytis wurde von den Arabern in *Semmenûd* verändert, ein Name, dem in der arabischen Sprache keine appellative Bedeutung eigen ist. Eine Volkserzählung aber findet darin *semâ' Nût*, den Himmel des (Zauberers) *Nût*. Hier befand sich das magische Glasdach des Zauberers, welches durch Talismane und magische Künste im Gleichgewicht erhalten wurde.[1] Den heutigen Namen des uralten *Pithôm* (*Al-Fajjûm*) hat man desgleichen durch einen „Wortspielmythus" dem Verständnis näher gebracht. An der Stelle dieser Ortschaft, so erzählt man, hat der biblische Joseph auf Befehl seines Pharao im Laufe von siebzig Tagen einen Kanal zustande gebracht, von dem man sagte, dass ein solches Werk für seine Herstellung mindestens tausend Tage (*alf jôm*) beanspruchen müsse.[2] Viele dieser etymologischen Sagen verraten durch ihren Inhalt und die Richtung, in welcher sie sich bewegen, die theologische Werkstätte, der sie ihr Dasein verdanken. Dies gilt zumeist von einer besondern Gruppe dieser Sagen. So wie es den zum Islam bekehrten heidnischen Völkern darum zu tun war, ihren Stammbaum dem der Araber anzunähern, so mochte es ihnen auch wichtig scheinen, in ihren Volks- und Landesbenennungen religiöse Anklänge im Sinne des Islam zu finden. Bornû wird nun als *Barr Nûh*, Land des Noah dargestellt,[3] in *Kanûrî* soll hinter dem einheimischen Praefixum *ka* das arab. *nûr* (Licht) enthalten sein „zur Bezeichnung derer, die das Licht des Islam in die Nacht des Heidentums trugen".[4] Auch der Volksname Bagirmi wurde einer arabischen, wenn auch nicht eben reli-

[1] Roman des Sejf b. dhî Jazan XI. p. 56.

[2] Bulletin de l'Institut égyptien IIème série No. 7 (1886) p. 104 f.

[3] Nachtigal, Sahara und Sudan II. p. 401.

[4] Ibid. p. 417.

Digitized by Google

giösen Etymologie teilhaftig, welche sich an die in Bornu geläufige Aussprache des Namens als *Bagarmi* anknüpft. Darnach bedeute dieser Name s. v. a. *Bakar mi'a* d. h. hundert Rinder, „weil die ersten Machthaber des Staates den verschiedenen Einwohnergruppen eine regelmäßige Abgabe von hundert Stück Rindvieh auferlegten".[1] Aehnliche arabische Etymologien afrikanischer Namen sind überaus häufig. *Gadames* wird in Begleitung einer entsprechenden Sage aus *ġadâ 'ams* (er hat gestern dinirt) abgeleitet[2] und in *Nifzawa* hat man tausend Mönchszellen (*zâwija*) gefunden[3] u. v. a. m. Doch solche Erzählungen können nicht mehr für die Volksetymologie beansprucht werden.

Die Mundart der ostpreussischen Zigeuner.

Von R. von Sowa.

Quelle für die Kenntnis dieser Mundart sind die von Kraus in Königsberg und Zippel in Niebudzen um 1784 gesammelten Materialien, über deren Zustandekommen, Umfang und Zustand Pott (Die Zigeuner in Europa und Asien I. 17 ff.) berichtet. Gelegentlich einer kürzlich unternommenen Reise durch Ostpreußen wurde es mir durch das wolwollende Entgegenkommen der königl. Behörden ermöglicht mit im Insterburger Kreise ansässigen Zigeunern in Verkehr zu treten und so die in Rede stehende Mundart durch eigenes Hören kennen zu lernen. Meine Aufzeichnungen über dieselbe habe ich in Kl. Rekeitschen (n. w. von Insterburg) gemacht; leider gelang es mir nicht, Original-Erzählungen zu erhalten, welche eine Revision

[1] Ibid. p. 667.

[2] Daumas, Le Sahara algérien

[3] Al 'Ajâshî übers. von Berbrugger p. 72.

Digitized by Google

und Ergänzung der Grammatik und Syntax ermöglicht haben würden. So muss ich mich darauf beschränken, das Material, welches seiner Zeit Pott vorlag, in phonetischer Hinsicht zu ergänzen, und nur hier und da etwas zur Formenlehre zu bemerken.

Ich schicke meinen Ausführungen auf amtliche Quellen zurückgehende Daten über Aufenthalt und Anzahl der in Ostpreußen ansässigen Zigeuner voraus:

Reg.-Bezirk.	Wohnort.	Anzahl.
I. Königsberg.	Alexen	6
	Friedrichsdorf	7
	Luschninken	4
	Minchenwalde	11
	Schenkendorf	6
	Widrinnen	7
	Bialygrund	13
	Conraden	9
	Rudzisken	16
	Alt-Suchoross	19
	Sa.	98
II. Gumbinnen.	Schuiken	16
	Erdmannen	6
	Kl. Rekeitschen	22
	Neu-Warkau	3
	Matheninken	9
	Patimbern	21
	Pr. Franzdorf	6
	Obelischken	14
	Schernupchen	5
	Skungirren	13
	Niederung	57
	Antmirehlen	16
	Bärenfang	8
	Belsen	7
	Latus	203

Digitized by Google

Reg.-Bezirk.	Wohnort.	Anzahl.
	Transport	203
II. Gumbinnen.	Bühlen	2
	Erubischken	7
	Gr. Rudszen	11
	Schmilgen	10
	Bambe	6
	Kl. Kummeln	4
	Laugallen	5
	Neudorf	6
	Reisterbruch	13
	Karklienen	27
	Podzsohnen	12
	Schilleningken	2
	Alt-Weynothen	2
	Sa.	310
	Gesammtsumme	408.

Ich stelle nun die Lautbezeichnung Zippels mit dem von mir gefundenen Lautbestande zusammen, wobei ich bloß die Verschiedenheiten hervorhebe; da zwischen Zippels und meinen Aufzeichnungen ein Zeitraum von circa hundert Jahren liegt, dürften diese Verschiedenheiten nicht bloß in abweichender Auffassung seitens der Aufzeichner ihren Grund haben, sondern zum Teil wirkliche Aenderungen in der Aussprache erweisen. Zippel bezeichnet (wie sich aus seinen Texten bei Pott ergibt) die Vocale und Diphthonge in folgender Weise:[1]

a) kurze Vocale: *a, e, i, o, u;*

b) lange Vocale: *ā* (*â, aa, āā*), *ē* (*ee, ēē, eh*), *y, oh* (*ōō*), *û*;

c) Diphthonge: *ai, au, ei, oe, ui.*

Die Kürze des Vocals wird oft durch Verdopplung

[1] Vgl. noch die Anmerkung Heisters bezüglich des Vocalismus der ostpreußischen Zigeuner-Mundart bei Pott I. 83. „Die Vocale haben ganz eigentümliche Betonung und bilden schwer nachzusprechende Diphthonge."

Digitized by Google

des folgenden Consonanten bezeichnet; z. B. *rakkerav*, *rikkervav*, *dschinnav*, *ketteny* etc.

Mit Bezug auf *ē* bemerkt Zippel, dass es oft in der Aussprache von *i* kaum zu unterscheiden sei, namentlich in der Declination des Plurals als *tschave* für *tschavi; deien* für *deiin* (a. a. O.); in den angeführten Beispielen kann jedoch nur kurzes *e* gemeint sei.

Ob *y* wirklich (nach lithauischer Orthographie) das lange *i* bezeichnet, oder aber eine Varietät des *i* (in welchem Falle die Länge des *i* überhaupt unbezeichnet bliebe), ist zweifelhaft; Zippel schreibt wol *pyrí*, *dschyben* (neben *dschiben*), *dschydinge* — wo wir langes *i* erwarten müssen, — aber *apry*, *avry*, *ketteny*, in welchen Wörtern doch wol keine Länge des *i* anzunehmen ist. *Ei* in *grei*, *dei*, *rei* (*rhei*), *theissa* etc., ebenso wie in deutschen Lehnwörtern hat, wie ich glaube, überall die Geltung von *eĭ* (*ej*), wie das deutsche *ei* in Ostpreußen. Welchen Laut Zippels *oe* ausdrücken soll, — einen Diphthong oder eine Varietät von *e*? — bleibt mir unerfindlich; es kommt bei Zippel nur in der Endung der 2. Person Sing. des Verbums im Präsens Indicativ und Conjunctiv vor.

Meine Beobachtungen ergeben für die Mundart der ostpreußischen Zigeuner folgende Vocale:[1]

a) kurze Vocale: *a*, *e*, *ę*, *i*, *i̯*, *o*, *u*, *ę*.

b) lange Vocale: *ā*, *ē*, *ī*, *ō*, *ū*.

c) Diphthonge: *ei*, (*oi*), *ui*, (*au*), *uo*.

a) *a* entspricht Zippels *ä* in dad (Vater) — Zippel's *dād* (neben *dad*).

Dessen *e* in *barš* (Jahr.), *afta* (sieben) — Zippels *hersch* (vgl. *barsch* bei Liebich-Graffunder, Pott II. 491) *èfta; balvle* (Abends) — vgl. Zippels *helvel* (Abend); so hörte ich auch *ta* (und) neben *te*, *ma* (ich) neben *me*, *kardán* (ihr habt gemacht) neben *kérdom* (ich habe gemacht), *falda* (Feld — aus dem Deutschen) neben *felda;* so schreibt Zippel *rakardjas*

[1] Bezeichnung nach Lepsius' Standard Alphabet.

Digitized by Google

(Pott II, 490) von *rakkerav* — derselbe Wechsel, wie er auch in der ostpreußischen Aussprache des Deutschen in einzelnen Wörtern wahrzunehmen ist.

e entspricht Zippels *ē, ee* z. B. in *debel* (Gott) — Zippels *dewel, keraf* (ich thue) — Zippels *keerav;* dessen *i;* so im obl. Thema der Substantive z. B. *cāven* (Kinder) — vgl. Zippels *dewlin* neben *tschaawen;* ebenso bietet Zippel *dewlis* etc. (von mir wurde kein Obl. sing. notiert); im Comparativ-Suffix des Adjectivs: *phūreder, kleineder* — vgl. Zippels *zigidir, bachtelidir;* dessen *oe* in der Personal-Endung der 2. Person Sing Präsens des Verbums z. B, *dẓenes, dẓene'* (du weißt) — Zippels *dschinnoes, dschinnoeha.*

ẹ entspricht Zippels *i* in *gostrẹn* (Ring) — Zippels *gustĕrin, gustirrin; vordẹn* (Wagen) — Zippels *wordin.*

i̯ vertritt das deutsche *ü* z. B. in *fri̯teisera* (morgens), worin das deutsche „früh" steckt.

o entspricht Zippels *u* in *gostrẹn* (Ring) — Zippels *gustĕrin, tome* (ihr) — Zippels *tume.* Mitunter wird durch nachlässige Aussprache *o* aus *a,* — so hörte ich: *Me no homes kēre,* ich war nicht (*na*) zu hause. *Hoshe mārdas lo?* warum hat er sie geschlagen?

u entspricht Zippels *oh* in *kun* (Superlativpartikel) — Zippels *kohno.*

ẹ (sehr flüchtiges *e*) vertritt einen volleren Vocal der Zippelschen Schreibung; so *dẓenaf* (ich weiß) — Zippels *dschinnav, romẹnes* (zigeunerisch adv.) — Zippel? (vgl. *rōmănes* Lieb).

Unbetontes Auslaut-*e* wird vor anlautendem verschiedenem Vocal (oder *h*) oft zu *ẹ*, z. B. *Mẹ 'om rom,* Ich bin ein Zigeuner. Unbetontes *e* kann auch ganz ausfallen, z. B. *ketne* (zusammen) — Zippels *ketteny.* Dies geschieht in der Personal-Endung der 2., 3. Person Plur. Präsens (Conj.) des Verbums vor dem Anlaut-Vocal des folgenden Wortes, z. B. *Ho karn o cāve,* Was machen (*keren*) die Kinder?; so hat auch Zippel *danderla* (er beißt) für *danderela, danderēla.*

Digitized by Google

b) *ā* entspricht Zippels *a* in *rākraf* (ich spreche) — Zippels *rakkerav, cāvo* — Zippels *tschavo* (Knabe) neben *tschaavo*.

Zippels *e* in *tārno* (jung) — Zippels *terno*; *vānde* (im Winter) — vgl. Zippels *wend* (Winter).

ū entspricht Zippels *u* in *phūro* (alt) — Zippels *puro*, dessen *o* in *cūrero* (arm) — Zippels *tschoro*.

c) *ei* entspricht Zippels *ai* in *cei* (Mädchen). — Zippels *tschai*.

uo entspricht Zippels *o* in *luove* (Geld) — Zippels *lovē*.

Zippels *oh* in *muol* (Wein) — Zippels *mohl*.

Die oben in Klammern gestellten Diphthonge *oi*, *ui*, *au* habe ich zufällig nicht gehört, ihr Vorkommen unterliegt aber keinem Zweifel.

Die Consonanten schreibt Zippel wie fofgt: *k*, *kh?*, *g*, *ch*, *ng*, *h*, *tsch*, *dsch*, *j*, *sch*, *sh*, *z*, *ds*, *tj*, *dj*, *nj*, *t*, *th*, *d*, *n*, *r*, *l*, *ss*, *s*, *p*, *ph*, *b*, *f*, *m*, *v*, *w*. Bezüglich der Geltung dieser Lautzeichen sagt Pott I. 84 ff. *ng* sei der gutturale Nasal im Sinne des französischen Nasals in *langue*; *nj* habe die Aussprache des französischen *gn*, z. B. in *champagne*; *ss* bezeichne „gewöhnlich" das scharfe *s*, *s* das weiche, welches der Aussprache nach dem französischen *z* gleichkomme.

Zippels *sh* finde ich in *sharo, shaaro*; vermutlich bezeichnet es wie *sch* den Laut *š*; *z* ist *ts*; ob *tj, dj* mouillirte Laute, oder bloße Zusammenstellungen der Dentale mit *j* bezeichnen sollen, ist zweifelhaft, doch vermute ich das letztere. *sch* ist zweifelhaft (s. unten), *th, ph* auf wenige Wörter beschränkt. Für *r* schreibt Zippel *rh* anlautend in *rhei* (Herr). *v* und *w* sind ganz gleichbedeutend (vgl. *dēwel — devlekuno, tschaawo — tschavo* etc.), wo nicht *v* in deutschen Lehnwörtern die Geltung des deutschen *v* hat, z. B. in *verachtervav, versprechervav*; im letztangeführten Worte wie in *sperlingo* (Sperling) etc. hat *s* ohne Zweifel die Geltung von *s* wie im Deutschen; sonst bezeichnet Zippel diesen Laut mit *sch*, auch wo die deutsche Orthographie *s* bietet, z. B. *schtundinsa* (Instr.) vom deutschen „Stunde". Auf gewisse Wunderlichkeiten wie *dhad* (Pott II. 489) neben *dad* u. s. w.

Digitized by Google

ist natürlich weiter kein Gewicht zu legen, auch das *j* in *pjiav, bjida* etc. wird wol nichts zu bedeuten haben.

Mir ergab sich folgender Consonanten-Bestand: *k*, (*kh*), *ķ*, *g*, *ch*, *ṅ*, *h*, *c*, *dž*, *j*, *ś* (*ts*), *dz*, (bezüglich der mouillirten s. unten), *t*, *th*, *d*, *n*, *r*, *l*, *s*, *z*, *p*, *ph*, *b*, *f*, *m*, *v*.

Ehe ich auf die Differenzen zwischen Zippels und meiner Auffassung der einzelnen Laute übergehe, möchte ich das Vorkommen der Aspiraten und mouillirten Dentalen in der Mundart erörtern.

Zippel schreibt consequent mit der Apirata, so viel ich aus Pott entnehmen konnte, nur *thauava* (ich wasche), *thud* (Milch), *thuvjěli* (Tabakspfeife), *phordenno* (dampfig), *phumb* (Eiter), *phu*, *phûh* (Erde), schwankt dagegen in der Schreibung bei *kamm*, *kham* (Sonne), *pabbui*, *phabui* (Apfel), und schreibt sonst alle Wörter, welche im ungarischen und böhmischen Dialect (der griechische ist bezüglich der Aspiraten inconsequent) und in den lebenden indischen Sprachen die Aspirata haben, mit der Tenuis, z. B. *kellava* (ich spiele, tanze), *tan* (Tuch), *tem* (Leute?), *paggava*, *paggervava* (ich breche), *pennawa* (ich spreche) — vgl. die Entsprechungen in den anderen Dialecten bei Miklosich (Beiträge zur Kenntnis der Zigeuner-Mundarten II.).

Ich hörte die Aspirata in Wörtern, welche Zippel mit der Tenuis schreibt, z. B. in *phūro* (alt) — Zippels *puro*. Die Aspiration fand ich nicht besonders energisch, aber immerhin deutlich vernehmbar.

Das Schwanken in der Auffassung der Aspiraten findet in allen in Deutschland gemachten Aufzeichnungen von Zigeunerwörtern statt und erklärt sich aus dem Umstande, dass der Deutsche sein *k*, *t*, *p* in den meisten Stellungen mit einer gewissen Aspiration spricht, demnach die zigeunerische Aspiration nicht leicht als fremden Laut empfindet, vielmehr mit seinem *k*, *t*, *p* wieder zu geben geneigt ist, während die zigeunerische Tenuis ihm, woferne er den leichten Unterschied zwischen ihr und seinem *k*, *t*, *p* wirklich auffasst, leicht als Media erscheint, mit der sie doch

Digitized by Google

nur die Hauchlosigkeit gemein hat, — hierfür bieten u. a. Liebichs Aufzeichnungen zahlreiche Belege.

Ich glaube, dass die Mundart der ostpreußischen Zigeuner im Gebrauch der Aspiraten im Ganzen nicht vom böhm.-mähr. Zigeuner-Dialect abweicht.

Das Vorkommen mouillirter Dentale in der Mundart der ostpreußischen Zigeuner, möchte ich nach meinen Beobachtungen verneinen.

Ob die oben mitgeteilte Bemerkung bezüglich des *nj* von Zippel selbst herrührt, oder bloß Pott glaubte, dessen *nj* mit Puchmayers *ń* zusammenstellen zu müssen, weiß ich nicht; *tj* findet sich bei Zippel in einigen Pluralen, z. B. *katja* Plur. von *katlin* (Scheere); *dj* neben *j* in den Perfecten z. B. *kerdjum*, *kerdjal*, *kerdjas* etc. Ich habe *nj* nur in *romnja* (Accus. Sing. von *romin*) gehört, und möchte es nicht für *ń*, sondern nur für *n* + *j* halten; von Perfecten habe ich aufgezeichnet *kerdom* (1. Sing.), *kardan* (2. Plur.) von *keraf*, *hattom* (1. Sing.), *hattav* (3. Sing.) vgl. Zippels *haddava*, *chalom* (1. Sing.) von *chaf*, *mārdas*[1] (3. Sing.) von *māraf*, sämmtlich ohne *j* wie ohne Mouillirung.

Es fällt schwer das eben Gesagte mit Zippels Aufzeichnungen zu vereinbaren; vielleicht darf ich aus dieser Differenz wenigstens die Folgerung ziehen, dass Zippel seiner Zeit *d* + *j* im Perfectsuffix gehört habe, nicht aber *ď*, welch letzteres heutzutage schwerlich als *d* erscheinen würde. Ins Consonanten-Schema glaube ich nach dem Gesagten die mouillirten Dentale nicht aufnehmen zu dürfen.

Im Einzelnen entspricht:

k dem *k* in Zippels Aufzeichnungen; mitunter ist sein Laut sehr flüchtig, so in *jek* (ein) vor folgendem consonantischen Anlaut (vgl. Pott I. 280 f. bezüglich anderer Mund-

[1] An einer Stelle meiner Aufzeichnungen finde ich *mārdja* (3. Sing.); ich glaube, gewöhnt an das Hören der mähr. und slov. Zigeunermundart, welche *ďas* in dieser Person bieten, das Wort irrig verzeichnet zu haben.

Digitized by Google

arten), ferner in der Gruppe *skr*, z. B. in *leskro* (sein) — Zippels *leskero*, was oft wie *lesro* lautet.

k entspricht in einigen Wörtern Zippels *k*; *k* hat dieselbe palatale und aspirirte Aussprache, welche dem deutschen *k* vor *e*, *i* in Ostpreußen gegeben wird. Ich notirte *ke* (zu) — Zippel *ke*, *kardan* (ihr habt gemacht). — Zippel *kerdjan*, neben *ke*, *kerdom* (ich habe gemacht); in anderen Wörtern fand sich *k* vor *e*, *i* ebenso wol wie vor anderen Vocalen.

h ist immer tönend, seine Aussprache schwach, namentlich im Verbum substantivum; so hörte ich z. B. *O čăvo 's (hęs) buts godzvero*, der Knabe war sehr klug. *h* entspricht Zippels *s*, *ss* in *ho* (was), *hoske* (warum) — Zippels *ssoh*, *ssoske*; doch hörte auch ich einmal *soske* in: *Mena dżęnāva, soske mārdas lo*, Ich weiß nicht warum er sie geschlagen hat.

Für *t* schreibt Zippel *th* in *theissa*, gewiss irrig.

b entspricht Zippels *w* in *debel* (Gott) — Zippels *dēwel*; es wechselt mit *p* in der Präposition *ab*, *ap* (auf).

f entspricht Zippels *v* im Auslaute z. B. *jof* (er) — Zippels *jôv*: so durchweg in der 1. Person Sing. der Verba im Conjunctiv, z. B. *dżęnaf* (ich weiß) — Zippel *dschinnav* etc.

l ist das gewöhnliche deutsche *l*, *r* das linguale *r* der Ostpreußen.

Ueber die Betonung, welche Zippel von seinen Zigeunern hörte, findet sich bei Pott bloß I, 84 die Andeutung: „*maaró* mit dem Tone auf *ultima*"; in der Tat ist die Betonung der Endsilbe in dieser Mundart Regel, wobei freilich ein starkes Schwanken des Accents — wie in einigen anderen Mundarten — und einige tatsächliche Ausnahmen constatirt werden müssen. Man hört also *debèl*, *mārò*, *cāvè*, *vordèn*, *amè*, *tomè*, *dżęnàf*, *rōdèl* etc. Deutsche Lehnwörter dagegen scheinen ihren Ton auf der Stammsilbe gern zu bewahren, z. B. *gàsa* (Gasse), *fèlda*, *fàlda* (Feld), *vēnich* (wenig). Auch sonst hat die vorletzte Silbe mitunter den Ton, so namentlich wenn sie geschlossen ist, oder einen langen Vocal oder Diphthong enthält; so spricht man:

Digitized by Google

ròmni, bàlvle, triànda, kètne; nâne, kère, fôro; aber auch *dives, dadives* (heute), *kòter, miro;* dreisilbige Wörter haben meist einen starken Nebenton auf der Anlautsilbe, z. B. *gòdzveró, klèinedér, phûredér.*

Nicht betont werden die Casussuffixe des Nomens (ausgenommen das *e* des Locativs) z. B. *hòske* (warum), Dativ von *ho* (was). Die vorletzte Silbe betonen die 1. 3. Person Sing. die 2. 3. Plur. des Präsens, z. B. *vâva, dẓęnâva* (*dẓęnáva*), *dèla, vèla, pièna.* Die Betonung schwankt in den Perfect-Formen des Verbums; ich notirte: *kèrdom, pijom, hàttòm; mârdàs, hattàs; kardàn.* Eine genügende Darstellung der Accent-Lehre dieser Mundart wäre natürlich nur auf Grund eines weit reicheren Materials, als das mir zu Gebote stehende ist, möglich.

In grammatischer und syntaktischer Hinsicht bieten meine Aufzeichnungen kaum etwas Neues.

Im Sinne eines Superlativs findet sich der Comparativ gebraucht in *Les hęs štâr câve; o phûreder čâvo hęs buts godzvero, o kleineder hęs kun bangleder; kun kleineder câvo hattas ab i gasa je' gostręn.* Er hatte vier Kinder; der älteste Knabe war sehr klug, der kleinste war der dümmste.[1] Der kleinste Knabe fand auf der Straße einen Ring.

Ganz der gleiche Gebrauch ließ sich in der mährischen Mundart des Dialects der böhm.-mähr. Zigeuner belegen.

Der unbestimmte Artikel fehlt — wie auch mitunter bei Zippel — in: *En je' gâf hęs cûrero rom,* In einem Dorfe war ein armer Mann.

Die Form des Verbums anlangend fand sich in der 2. Person Sing. des Präsens der Ausgang *e* — Zippels *oeha,* z. B. *ve* — Zippels *woeha* in: *Tu ve keme,* Du wirst zu mir kommen. *Hoske tu na râkre romęnes?* warum sprichst du nicht zigeunerisch?

---

[1] Das Wort *banglo* findet sich weder in Potts noch in Liebichs Wörterbuch; es etwa mit *bengeâlo* (teuflisch) Liebichs zusammen zu stellen, verbietet die Bedeutung.

Digitized by Google

Bei den *a*-Stämmen geht diese Form auf *ā* aus, also *dž̨ā*, *chā* — Zippel *dschaha*, *chaha*, z. B. *Tu dž̨ā ap i būti*, Du wirst auf Arbeit gehen.

In der 1. Person Plur. derselben Zeit wird *ā* für Zippels *āha* gesprochen; also *dž̨ā*, *kamā*, *maṅgā* etc. — Zippels *dschaha*, *kamaha*, *mangaha*, z. B. *Kater dž̨ā 'me teisa?* wohin werden wir morgen gehen? Das *e* der Endung *en* der 2. 3. Person Plur. fällt wenigstens hinter *r* aus, wenn das folgende Wort vocalisch anlautet, so: *Ho karn o cāve ap i felda?* Was tun die Kinder auf dem Feld? Auch in den Präsens-Formen auf *ela*, *ena* fällt *e* hinter *r* aus; auch Zippel bietet *merla* (er stirbt) neben *kamela* (er will).

Schema:

Conjunctiv.		Präsens.	
dž̨ęnaf	*dž̨af*	*dž̨ęnava*	*dž̨ava*
dž̨ęnes	*dž̨av*	*dž̨ęne*	*dž̨ā*
dž̨ęnel	*dž̨al*	*dž̨ęnela*	*dž̨ala*
dž̨ęnas	*dž̨as*	*dž̨ęnā*	*dž̨ā*
dž̨ęnen	*dž̨an*	*dž̨ęnena*	*dž̨an*
dž̨ęnen	*dž̨an.*	*dž̨ęnena*	*dž̨an.*

Die Bildung des Perfects auf *dom* etc. abweichend von Zippels Schema wurde schon besprochen.

Für „müssen" — bei Zippel *hom* (*te*) — fand ich *mo* (*te*) in ausschließlichem Gebrauch, z. B. *Ame mo te dž̨as te rōdel*, wir müssen arbeiten gehn. In syntaktischer Hinsicht ist der Gebrauch der von Zippel als Präsens und Conjunctiv bezeichneten Verbal-Formen interessant. Pott bemerkt I. 355. „Es ist sonderbar, dass einzelne Verba sich für den Indicativ des Conjunctivs zu bedienen scheinen." Auch im griechischen Dialect der Zigeunersprache bestehen neben den consonantisch auslautenden Formen solche auf *a*, welche von den ersteren in der Bedeutung nicht verschieden sind (Miklosich, Mundarten und Wanderungen XI. 97). Der ungarische und der böhm.-mähr. Dialect verwenden die Formen auf *a* als Futura, die consonantisch auslautenden im Sinne des Präsens. Für den deutschen Dialect führen

Digitized by Google

Graffunder und Liebich nur Formen auf *a* an; dass auch in der von Ersterem aufgezeichneten Mundart die consonantisch auslautenden bestehen (vgl. Pott I. 363), ergibt sich aus dem von ihm (Zigeuner 17) aufgezeichneten Satze: *Me gamabes di wab.* Die richtige Auffassung der Form *wab* musste Graffunder bei dem Mangel anderer Belege entgehen. In der ostpreußischen Mundart nun findet sich in meinen Aufzeichnungen:

a) das deutsche Futurum stets durch die Formen auf *a* vertreten; ein Hilfswort (vgl. Zippel bei Pott I. 361) wird nicht angewendet; z. B. *O dad vela kēre balvle*, der Vater wird Abends nach Haus kommen. *Ma vāva ke tu, tu ve ke me*, ich werde zu dir kommen, du wirst zu mir kommen. *Kater dž̌ā 'me teisa?* wohin werden wir morgen gehn? *Maṅgā mene ję̄ koter māro, te tu dž̌ā ap i būti*, wir werden uns ein Stück Brot erbetteln, und du wirst auf Arbeit gehn.

b) Das deutsche Präsens nach der Conjunction *te* stets durch die consonantisch auslautende Form widergegeben: *Ame mo te dž̌as te rōdel*, wir müssen arbeiten gehn. *Ame kamā muol te piel*, wir wünschen Wein zu trinken.

c) Das deutsche Präsens in jedem anderen Falle durch die eine wie durch die andere Form ohne Unterschied übertragen, z. B. *I dei dela māro [e?] cāven*, die Mutter gibt den Kindern Brot. *Hoske tu na rākre romęnes?* warum spricht du nicht zigeunerisch? *Me na dž̌ęnava, hoske mārdas lo, me no homes kēre, me na dž̌ęnaf*, ich weiß nicht warum er sie geschlagen hat, ich war nicht zu Haus, ich weiß (es) nicht. *O dad na dž̌ęnel, ke les(k)re čāve hi*, der Vater weiß nicht, wo seine Kinder sind. *čāve piena thūt*, Kinder trinken Milch. *Ho chan o cāve fri̯teisera?* was essen die Kinder morgens?

Aus diesem Gebrauche ergibt sich wol der Schluss, dass keine der beiden Formen modale Geltung hat, sondern wie in anderen Dialecten die kürzere Form das Präsens, die erweiterte ursprünglich das Futurum bezeichnet.

Digitized by Google

Beurteilungen.

Hugo Schuchardt: Romanisches und Keltisches. Gesammelte Aufsätze. Berlin 1886. R. Oppenheim.

Romanisches und Keltisches! Wer diesen gewichtigen Titel liest, wird der festen Ueberzeugung sein, dahinter verberge sich ein wissenschaftliches, nur für den Fachgelehrten geschriebenes und auch nur für diesen verdauliches Werk. Wagt er es jedoch, nur einen Blick in das Buch selbst zu werfen, so wird er sich angenehm enttäuscht finden. Schon das Inhaltsverzeichnis wird ihn belehren, dass es sich durchaus nicht um so schrecklich wissenschaftliche Gegenstände handelt. An dem Zusatz „Keltisches" im Titel ist zum Beispiel nur ein Aufsatz, „Keltische Briefe" betitelt, schuld. Alles Uebrige gehört in das Gebiet des Romanischen. Es werden in buntem Wechsel Gegenstände aus der französischen, italienischen, spanischen wie portugiesischen Literatur behandelt, sowie manches Andere, das näher oder entfernter damit zusammenhängt.

Die Lectüre dieser Aufsätze selbst ist eine im höchsten Grade genussreiche und namentlich anregende. Schon die leichte, spielende Art der Darstellung lässt uns sofort empfinden, dass wir uns hier nicht in dem hochragenden, an so manchen Stellen unheimlich dunkeln, ja unerforschlichen Walde der Wissenschaft befinden, sondern in einem an dessen Rande gelegenen und auf seinem fruchtbaren Boden erstandenen Gebüsch, wo der Flieder duftet und muntrer Vögel Sang erklingt, in dem sich Jedermann mühelos ergehen kann. Die fortwährenden Ausblicke in den geheimnisvoll tiefgründigen Wald werden aber auch so Manchen auf schwierigere Pfade und zu eigner Forschung führen. — Die zum Teil noch in den siebenziger Jahren entstandenen Aufsätze waren ursprünglich in Zeitschriften wie die „Allgemeine Zeitung", „Im neuen Reich" etc. erschienen, wo sie sich ja von vornherein an das große Publikum wen-

Digitized by Google

deten. Sie haben alle weniger die Tendenz wissenschaftlicher Belehrung als wissenschaftlicher Anregung, und diese Tendenz erfüllen sie in vollstem Maße. Schuchardt versteht es meisterhaft, durch die warme Beredsamkeit seines Stils, durch seine geistreiche, fesselnde Art zu erzählen, seinen Lesern die Begeisterung, welche ihn selbst bei fast allen den hier behandelten Gegenständen erfüllt, mitzuteilen. Jedes Wort verrät uns den glühenden Verehrer des Romanentums, vor allem romanischer Literatur und Sprache. Allerdings wird diese Verehrung von einer etwas übertriebenen Abneigung gegen England und englisches Wesen begleitet, was besonders aus dem Aufsatz, „Französisch und Englisch", sowie namentlich auch aus den keltischen Briefen hervorgeht. Doch rechten wir darüber nicht mit ihm, denn so Manches, was uns dieses Buch ganz besonders lieb und wert macht, verdankt der Verfasser gerade seiner Vorliebe für das Romanische; wir meinen hier die Formvollendung und Glätte seines Stils, den Wollaut der Sprache, die oft südliche Wärme der Darstellung und nicht zuletzt die den Franzosen abgelauschte Lust an launigen, geistreichen Einfällen, mit denen alle Aufsäze gewürzt sind.

Es sei uns gestattet etwas genauer auf die einzelnen behandelten Gegenstände einzugehen. Den Anfang bildet eine „Pompeji und seine Wandinschriften" betitelte, übersichtliche Darstellung der Inschriftenforschung im Allgemeinen und speciell in Pompeji. Sie gewährt dem Laien einen interessanten Einblick in diesen ihm gewöhnlich etwas fern liegenden Zweig der Wissenschaft. Auch beleuchtet sie die practische Bedeutung dieser Forschungen und ihrer Resultate, wie sie von Zangemeister im vierten Bande des „Corpus incriptionum latinarum" niedergelegt sind. Wir erhalten einen Begriff davon, welche unendlichen Schwierigkeiten sich der wissenschaftlichen Forschung gerade auf diesem Gebiete entgegentürmen.

Es folgen nun einige kleinere Aufsätze, zunächst über

Digitized by Google

die interessante Stellung, welche der christianisirte und heilig gesprochne Virgil im Mittelalter und in der neapolitanischen Volksüberlieferung eingenommen, im Anschluss an das gelehrte Werk des Italieners Comparetti: Virgilio nel medio aevo; sodann ein köstliches Essay über Boccaccio und die Verhältnisse, unter welchen seine Novellensammlung entstanden ist; schließlich, angeregt durch Toblers Herausgabe: Li dis dou vrai aniel, eine kurze Uebersicht über die verschiedenen Fassungen, in welchen diese berühmte Fabel von den drei Ringen in den verschiedenen Literaturen behandelt worden ist.

Die Aufsätze über Ariost, Camoens (Festschrift) und Calderon (zu C.'s Jubelfeier) sind begeisterte, zum Teil hochpoetische Würdigungen dieser drei Sterne romanischer Literatur. An Ariost bewundert er die vollendete Form, die in seinem „Rasenden Roland" geradezu sich selbst genüge, ohne dass dadurch das Kunstwerk verliere. Er wendet sich damit namentlich gegen die in Deutschland übliche Beurteilung oder besser Verurteilung besonders der Werke romanischer Poesie, eine Beurteilung, welche stets mehr nach dem Zweck als nach dem Mittel, mehr nach dem Was als nach dem Wie frage. Dass es uns in der Tat nichts schaden kann, manchmal etwas mehr als wir gewohnt sind nach dem Wie zu fragen, uns ein Beispiel an romanischer Formvollendung zu nehmen, das beweist Schuchardt practisch selbst aufs Glänzendste. — Geradezu schwärmerische Verehrung atmet die Festschrift über Camoens und in dem Aufsatz zu Calderons Jubelfeier verweist er mit warmen Worten unsre Schauspielleitungen auf diesen Dramatiker, dessen Bedeutung in der Tat auch heute von unsren Bühnen noch nicht genug gewürdigt wird. — Unter dem Titel „Goethe und Calderon" schließt sich die Besprechung einer gleichnamigen Schrift von E. Dorer an, welche ebenfalls zur Jubelfeier des Dichters erschienen war. Im Anschluss an diese, welche jedoch nicht sonderlich Gnade vor seinen Augen findet, gibt er eine kurze

Digitized by Google

Darstellung des Einflusses, den Calderon auf Goethe ausgeübt habe. Seiner Ansicht nach sei Goethe besonders durch die Vorliebe Calderons für das Symbolische angezogen worden, eine Ansicht, die er durch manche interessante Belege begründet.

Die Aufsätze über den römischen Satiriker und Volksdichter G. G. Belli, über den Bolognesen Stecchetti, sowie über die portugisische Dorfgeschichte des Julio Diniz: As pupillas do snr. reitor machen uns darauf aufmerksam, wie manche köstlichen, oft nur von wenig Auserwählten gekannten Schätze namentlich auch die neuere romanische Literatur enthält. Man wird dieselben nicht leicht lesen, ohne durch sie zu genauerer Kenntnisnahme der betreffenden Dichtungen angeregt und bestimmt zu werden.

In der Arbeit über den Reim und Rhythmus im Deutschen und Romanischen, veranlasst durch einen Aufsatz von Delbrück über den deutschen Reim, bekämpft er zunächst die in demselben vertretene, in Deutschland wie auch in Frankreich zur Regel gewordene Ansicht, dass stets die bedeutendsten und für den Sinn wichtigsten Worte im Reime stehen müssten und tut dar, dass die südlichen Romanen, unabhängig von jener Regel, den Reim viel leichter und freier behandeln, ohne dass es der Form zum Schaden gereicht. Auch wendet er sich energisch gegen die gang und gäbe Behauptung, dass die romanische Metrik eine bewusst silbenzählende sei und gegen die mit diesem Wort meist verbundene irrige Vorstellung, als entscheide die Silbenzahl allein. Er erkennt der romanischen Metrik eine weit größere Leichtigkeit, Beweglichkeit und namentlich Anschmiegsamkeit an den sprachlichen Stoff zu, als der deutschen. Und er schließt mit der eindringlichen Mahnung, uns von spöttischer Ueberhebung frei zu halten und die Romanen in Sachen der Form als unsere Lehrmeister zu betrachten.

Viele schöne, geistvolle Gedanken sind in dem Capitel über die Liebesmetaphern enthalten, welches durch ein

Digitized by Google

Werk von Brinkmann über die Tierbilder der Sprache veranlasst worden ist. — Der Aufsatz: „Das Französische im neuen Deutschen Reich", bietet französische Dialectstudien, besonders aus den Gegenden, welche durch den großen Krieg ihrem alten Vaterlande wider zurückgegeben worden sind. Er enthält neben viel wissenschaftlich Interessantem, köstliche, amüsante Schilderungen der in diesen Bezirken oft herschenden Sprachverwirrung. Namentlich möchten wir auf die goldenen Schlussworte hinweisen, die gerade in unsren Tagen, wo die Gegensätze zwischen Deutschland und Frankreich sich täglich verschärfen, gelesen und beherzigt zu werden verdienen, Worte des Friedens und der Versöhnung, wie sie zu allererst die ihr einigendes Band um die Menschheit schlingende Wissenschaft zu sprechen berufen ist. Mit ernsten Worten warnt er uns vor Unduldsamkeit und Ueberhebung, und wir können diese Warnung auch heute noch beherzigen, wo uns allerdings manchmal etwas viel von unseren westlichen Nachbarn zugemutet wird. Denn sollte das furchtbare Unglück eines europäischen Krieges abermals eintreten, so wollen wir wenigstens frei dastehen von jeder Schuld, von jedem Vorwurf. — Von denselben Gedanken ist auch der folgende Mahnruf: „Eine Diezstiftung" betitelt, durchdrungen, wo Schuchardt lebhaft dafür eintritt, dass eine zu Ehren des großen Begründers der romanischen Philologie zu gründende Stiftung einen durchaus internationalen Character tragen müsse. — Ueber die in dem Aufsatz: „Französisch und Englisch" niedergelegten Ansichten, lässt sich streiten. Des Verfassers unbedingte Vorliebe für das Romanische bedingt eine etwas einseitige Behandlung der wichtigen Frage. Jedoch enthält er viel Beherzigenswertes, namentlich bezüglich der praktischen Behandlung der betreffenden Fächer auf unsern Universitäten.

Den Schluss des Buches bilden Reisebriefe aus Wales, „Keltische Briefe" betitelt. Sie geben recht interessante Schilderungen des Lebens und Treibens der kymrischen

Digitized by Google

Bewohner dieses Landes, besonders auch der Art und Weise, wie sie ihre Sprache pflegen. Humor und Laune verlassen den liebenswürdigen Verfasser selbst hier im dichtesten Regenwetter nicht und würzen aufs Beste die hie und da etwas einförmigen Schilderungen.

So wollen wir denn, um nun auch unsrerseits zum Schluss zu kommen, das Buch aufs wärmste zur Lectüre empfehlen. Wir sind überzeugt, dass es Niemand unbefriedigt bei Seite legen wird.

Dr. **Heimbert Lehmann**: Der Bedeutungswandel im Französischen. (Erlangen 1884.)

Es ist die Absicht des Verfassers, unter Zugrundelegung der gesammten, dieser Schrift vorausgehenden etymologischen Forschungen auf dem Gebiet der französischen Sprache, nun auch die hauptsächlichsten Gesetze zu finden, nach denen sich im Lauf der Zeit der Wandel in der Bedeutung einzelner Wörter vollzogen hat. Er teilt die hierher gehörigen Wörter in drei große Gruppen. Die erste Gruppe umfasst diejenigen, deren Bedeutung dieselbe Begriffssphäre nicht verlässt, indem sie entweder eine Verwechslung mit verwanten Wörtern erfahren oder indem die zu Grunde liegende Vorstellung, sei es beschränkt oder verallgemeinert, veredelt oder verschlechtert wird. Interessant ist die schon oft gemachte Beobachtung, dass das Letztere, die Verschlechterung weit häufiger vorkommt, als die Veredlung. Hierin mit dem Verfasser einen pessimistischen Zug der Sprache zu erkennen, kann nur als ein Einfall gelten, der bei psychologischem Einblick verschwindet. Die zweite Gruppe bilden diejenigen Wörter, deren Bedeutung in eine ganz neue Sphäre übertritt, sei es auf dem Wege der Metapher, der Metonymie oder dadurch, dass ein die Vorstellung einer Eigenschaft bezeichnendes Wort für das von ihr gewöhnlich begleitete Ding gebraucht wird. Hier ließen sich namentlich auf dem Gebiete des meta-

Digitized by Google

phorischen Bedeutungswandels, wo die Uebergänge von concreten zu abstracten Begriffen und umgekehrt besonders interessant erscheinen, durch Vergleichung der Sprachen untereinander die schätzbarsten Resultate erzielen, welche die Lehmannsche Arbeit nur andeutet. — Die letzte Gruppe umfasst Wörter, welche sich von Namen historischer Persönlichkeiten oder Orte herleiten, die auf in irgend einem Zusammenhang mit ihnen befindliche Dinge übertragen worden sind.

Die Arbeit bahnt somit dieses dankbare Gebiet zum ersten Male systematisch an. Sie basirt auf genauer Kenntnis und gründlichem Studium aller vorausgegangenen Werke, welche hier nutzbar gemacht werden konnten. Ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, gibt sie doch für das Gebiet des Französischen alles Wichtigere und bietet so ein äußerst schätzenswertes und wolgeordnetes Material, das manchen Baustein liefern wird zu dem Aufbau der Lehre vom Bedeutungswandel im Allgemeinen, die sich gründen muss auf die Vergleichung des gesammten, uns zugänglichen Sprachmaterials. So bedeutet die Arbeit einen tüchtigen Schritt vorwärts auf dem Wege zu jenem Ziel, welches darin besteht, die Gesetze zu finden, nach denen sich die geistige Entwicklung der Menschheit vollzogen hat, nach denen sie sich auch heute noch vollzieht.

Darmstadt. Dr. G. Büchner.

„Der Hellenismus der Zukunft." Ein Mahnwort von **Johannes Flach.** Leipzig bei W. Friedrich 1888. — In 8. br. M. 1. —

Unter diesem Titel behandelt der durch seine philologischen Schriften rühmlichst bekannte Verfasser die neuerdings eifrig besprochene Frage von dem Rollentausche der beiden klassischen Sprachen im Gymnasialunterricht.

Die Broschüre zerfällt in zwei Teile. In dem ersten vergleicht der Verfasser die Griechen und Römer mit ein-

Digitized by Google

ander hinsichtlich des Bildungswertes ihrer Sprachen und ihrer Leistungen auf dem weiten Gebiete der Litteratur, Kultur und Kunst und gelangt dabei zu dem naturgemäßen Resultate, dass das Römertum in seinen Leistungen in Kunst und Wissenschaft nur als eine schwächliche Nachahmung des Hellenentums erscheint und sich in seiner Bedeutung für die moderne Kultur — vom Kriegs- und Processwesen abgesehen — mit diesem in keiner Weise messen kann.

Der zweite Teil handelt von der, nach den vorausgegangenen Erörterungen, als notwendig erscheinenden Beschränkung des lateinischen Unterrichts zu Gunsten des Griechischen und von der Art und Weise, wie sich in Folge dessen der griechische Unterricht zu gestalten hat. Mit Recht betont dabei der Verfasser die Tatsache dass, während das Lateinische „gegenwärtig eine todte Sprache ist und niemals wieder eine Auferstehung feiern wird", die griechische Sprache eine lebende ist und nie aufgehört hat eine lebende zu sein. An diese Bemerkung knüpft sich dann eine längere Betrachtung über das moderne Griechentum, dessen Sprache es vielleicht beschieden ist, dereinst als neuer Unterrichtsgegenstand im Lehrplan der Gymnasien die Beschäftigung mit dem Altgriechischen zu erleichtern und zu befruchten, und als Sprache der Diplomatie auch das Französische zu ersetzen. —

Natürlich werden diese Ansichten, die den bisherigen Anschauungen so ganz entgegenlaufen, vielfach eine abfällige Beurteilung erfahren, wir aber können von unserem Standpunkte aus dieselben nur mit Beifall begrüßen, da wir darin eine Billigung und Verbreitung unserer eigenen Ausführungen erblicken, die wir in unserem nicht lange vor jener Abhandlung erschienenen Buche „Griechische Reisen und Studien" (Leipzig, W. Friedrich) über denselben Gegenstand veröffentlicht haben.

Halle a. d. S. Hans Müller.

Digitized by Google

E. **Lemke**, Volkstümliches in Ostpreußent. Erster Teil. 1884. 190 S. Zweiter Teil. 1887. 303 S. Mohrungen, W. E. Harich.

Die neunzehn Capitel des ersten Teiles enthalten: in der Neujahrsnacht, Fastnachtfreuden, Ostern, Pfingsten, Johanni-Abend, Erntegebräuche, Weihnachten, Hochzeitsgebräuche, der Täufling, Heil- und Zaubergebräuche in Krankheitsfällen, nach dem Tode, allerlei Spuck, Volkstümliches aus der Pflanzenwelt, aus der Tierwelt, in der Küche, Spinnen, Weben, Nähen, volkstümliche Wetterkunde, verschiedentlicher Aberglauben, Reime, Spiele u. s. w.

Der zweite Teil bietet uns Sagen (70), Märchen (56) und bringt von S. 273 an Nachträge zu den Capiteln des ersten Teiles. Ein Glossar S. 298 f. schließt das Buch. Sammlungen von Märchen, Sitten und Aberglauben bringen ziemlich gleichmäßig denselben Eindruck hervor. Der Aberglaube überrascht durch seine Sinnlosigkeit und Zähigkeit, sodass das Volk (wie L. I xv sich ausdrückt), im Allgemeinen den Standpunkt eines gedankenlos nachsprechenden Kindes einnimmt. Aber die Ueberlieferung hat auch hier, oder hier noch mehr, da es sich nicht um eine öffentliche Einrichtung handelt, eine erstaunliche Kraft der Selbstbehauptung. Sie wird allerdings weniger rätselhaft, wenn man bedenkt, dass der Aberglaube meist sehr eng mit Wol und Wehe des Menschen zusammengebracht wird und sein vermeintlicher Zusammenhang damit wichtig ist. Scheint der Aberglaube ein Nützlichkeitsbedürfnis zu befriedigen, so Sagen und Märchen mehr die Bedürfnisse der Phantasie, welche ethischer und ästhetischer Anregung bedarf. Darum müssen sie teils schauerlich sein (II 8 f.), teils ungewöhnlich schön. Da gibt es versunkene Herlichkeit (II 3, 5, 8 f.), vergrabene Schätze, ein wunderbares Glückskind, welches sie findet, einen Ungeschickten, der nicht zugreifen kann. Sowol der Humor bekennt in Sage und Märchen, dass der Dumme Glück hat (II 54. 137. 122), als auch stellt das bedrückte Rechtsgefühl seine Vergleichungen an über den Lauf der

Digitized by Google

Welt, welcher oft genug mit der Schilderung des Predigers Salom. IX, 11 übereinstimmt: ich sahe, dass zum Laufen nicht hilft schnell sein, zum Streit hilft nicht stark sein, zur Nahrung hilft nicht geschickt sein, zum Reichtum hilft nicht klug sein, dass einer angenehm sei, hilft nicht, dass er ein Ding wol könne — sondern alles liegt es an der Zeit und Glück.

Naturgemäß finden sich in diesem in Deminutiven taumelnden Jau-jau-Dialekt[1] Ueberlieferungen, welche längst bekannten ähnlich sind.

Die uns vorliegende Sammlung ist mit großer Liebe und Sorgfalt angestellt, übersichtlich geordnet und auf objektive Widergabe des Gesehenen und Gehörten gerichtet. Somit haben wir L. aufrichtigen Dank zu sagen. Deutungen sind von L. absichtlich fast ganz ausgeschlossen, vgl. II XIV.

Unsere Sitte, bei Feststellung irgendeiner angenehmen Tatsache hinzuzufügen „unberufen" findet sich natürlich auch hier. Der Neid der Götter, den Herodot I 32 lakonisch formulirt τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν, Plato Phädrus p. 247 A leugnet, wird gefürchtet, wenn man I 82 nicht sagen darf, wie viel Milch die Kuh gibt. Nennt man das richtige Maß, so ist die Milch verrufen.

Bei der Ernte wird auch in Ostpreußen ein Vorübergehender gern gebunden, wovon er sich durch ein Geldgeschenk lösen muss I 23. In dem letzten, noch unge-

[1] Wer von Deminutiven auf Gemütlichkeit schließt, muss Ostpreußen als das wahre Land der Gemütlichkeit betrachten; jau, jau (ja, ja) mein Duche (Du) I 22; das Kornche ist reif; de Sonnche (Sonne); ein silbernes Nuschtchen (nichts) I 99; die Sonnchen I 104; mein Mutschchen (Mutter) I 110; sehrchens (I 19. 111); in dem buntem Rockchen I 122; Mannchen I 123; blinde Kuhchen ich leite dich I 134; Ofchen mein! I 141; Neiche (nein) I 82; mein Gottchen II 109; wer sein Viehchen retten will II 25; Guten Abend Baumgartchen, g. A. Pflaumenbaumchen II 65; Kuhchen (ruft man in den Stall) dein Herrchen (Frauchen) ist tot I 57; noch ä par Tagches I 22; ein Tochterchen II 237; ein Hahnchen und Hennchen II 238; das liebe Fuchschen II 244; ein Tropfchen, ein Brunnchen II 245.

Digitized by Google

mähten Stück des Getreidefeldes sitzt „der Hase"; kein Mäher will der letzte sein. Dazu ist zu vergleichen, was Mannhardt berichtet (Mythologische Forschungen aus dem Nachlass von W. M., Straßburg 1884) S. 103 f. Da sitzt ein großer oder toller Hund im Korn. Zum Abmähen der letzten Halme fordert man in Frankreich auf durch den Ruf tuez le chien, tuez le chien! In Puy-de-Dôme wird die letzte Garbe la cagne Betze, Hündin, um Lons-le-Saulnier (Jura) cu-à-chien, Hinterteil des Hundes, benannt. Der Kornhund wird nun auch, mit den letzten Halmen gefangen, in die Scheune gebracht. Darum kann man in Tirol sagen, dass mit dem letzten Drescherschlag der Hund erschlagen wird.

Vom Monde ist II 17, 28 f. die Rede; vgl. dazu Otto Henne am Rhyn die deutsche Volkssage im Verhältnis zu den Mythen aller Zeiten und Völker, zweite Auflage, 1879, S. 31 f.

Gespenstige Zeit ist nicht nur Mitternacht, sondern auch Mittag. An Sylvesterabend (I 7) sitzen die Hexen besonders gern an Kreuzwegen und lauern darauf, Jemandem einen Possen zu spielen; auch am 24. Dezember lauern sie auf I 33.

Ueber die Mittagsstunde I 60 f. Vgl. dazu diese Ztschr. XIII, 310 f. Karl Haberland die Mittagsstunde als Geisterstunde, Ossian von Ahlwardt Bd. III p. 218 Geister schweben um Mittag dort, Bernh. Schmidt, das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum Bd. I 1871 p. 177.

Wenn der Sturm heult, so sagt man, Jemand will sich aufhängen; so lange der Sturm anhält, sucht der Selbstmörder den Strick (I 108). Dies gehört zum Glauben an den Zusammenhang zwischen Wind und Seele.

Die Sagen von Versteinerungen fehlen nicht II 28; vgl. Henne am Rhyn p. 74. Ztschr. f. Ethnologie 1878 p. 33 f.

II 47 hört einer das Gras wachsen; das muss eine alte Redensart sein, denn in der Edda (Gylfag.) hört Heim-

Digitized by Google

dall das Gras in der Erde und die Wolle auf den Schafen wachsen (Simrock, siebente Aufl. 1878 p. 266, 27).

II 107 erscheint ein Brunnen, aus dem früher immer Gold und Silber geschöpft wurde, der aber jetzt nur Wasser hat, vgl. dazu Kuhn, Herabkunft, zweite Aufl. p. 103 f. In des Knaben Wunderhorn p. 659 (Reclam) heißt es:

Der Brunnen.

Hab ein Brünnlein mal gesehen
Draus tät fließen lauter Gold,
Täten dort drei Jungfern stehen,
Gar so schön und gar so hold u. s. w.

Dass Tränen, einem Toten nachgeweint, die Ruhe nehmen, wird erwähnt II, 280. Dieser Glaube findet sich bekanntlich auch sonst; dass er aber allgemein sei, habe ich diese Ztschr. XIV p. 232 bestritten. Als weitern Beweis gegen die Allgemeinheit dieser Anschauung füge ich hinzu Schack, Heldensagen des Firdusi p. 169, wo sieben Tage ohne Bedenken über Feridun geklagt wird. Vgl. übrigens Grimm, Mythol. II[4], p. 778.

Eine eigentümliche (falsche) Analogie-Logik begegnet uns öfter im Aberglauben. Hierher rechne ich II, 15, wo übereilt der Teufel genannt wird und dann auch erscheint. Wo er angemalt wird, erscheint er; wo er genannt wird, bleibt er nicht aus. I, 115 deuten krause Haare auf krausen Sinn, eine Analogie, bei der das Volk sich glaubt etwas denken zu können. F. Liebrecht, Zur Volkskunde (Heilbronn 1879) erwähnt p. 328: tritt ein Frauenzimmer in eine Schmiede, so lässt sich das Eisen nicht zusammenschweißen; die „Spaltung" wirkt sympathisch auf das Eisen. Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart, Berlin 1869, § 571 u. 605 erzählt: schwangere Frauen dürfen kein neugeborenes totes Kind ansehen, sonst muss auch ihr Kind sterben. Sie dürfen mit keiner Leiche in Berührung kommen, sonst hat ihr Kind sein Leben lang Leichenfarbe; sie dürfen nicht in den Mond sehen, sonst

Digitized by Google

wird ihr Kind mondsüchtig. Isst die schwangere Frau zusammengewachsenes Obst, so kommen Zwillinge zur Welt. Das Kind und seine noch stillende Mutter dürfen keinen Fisch essen, sonst lernt das Kind nicht sprechen, denn die Fische sind stumm. Gibt man dem Kinde einen Kalender in die Hand, so wird es gelehrt u. s. w.

Naivetät ist von Anmaßung und Roheit oft nicht viel verschieden. Naiv nennen wir aber noch die aus Nützlichkeitsgründen zu rechtfertigende Sitte II, 275, dass vor der Heirat der Bräutigam Hab und Gut der Braut, sie umgekehrt das des Bräutigams einer Musterung unterwirft, ehe sie sich ewig binden. (In Immermanns Oberhof wird eine verfänglichere gegenseitige Prüfung erwähnt.) Roh dagegen ist die Gesinnung jener Töchter (II, 280), welche am Begräbnistage des Vaters zum Tanze gingen. Sie sagten: „wir werden doch nicht um Tote trauern! Wir sollen trauern, wenn einer geboren wird; denn dann kommt er uns Armen in den Weg und macht unser Elend noch größer; oder (= aber) wenn einer stirbt, geht er uns aus dem Weg und macht uns Platz. Das ist nun oder (= aber) bei Gott wahr."

Das Misstrauen gegen Stiefvater und Stiefmutter ist in Erzählungen gleichfalls niedergelegt II, 157 f.

Wir kommen zum Schluss auf einige sprachliche Erscheinungen.

Die Lerche heißt auch der Lirch I, 27, II, 286.

Der Maulwurf hat seinen guten alten Namen I, 90: da heißt er Moltwurf.

Das Marienwürmchen heisst II, 235 Kuhchen. Dazu vgl. Grimm Myth. II [4], p. 578: Gotteskühlein, Gotteskalb, Herrgottsvöglein, Marienkälblein. Anderwärts hat man dafür Herrgottschäfchen. Grimm l. c. III[4], p. 69 führt als Namen einer Spinne (?) Himmelsziege an; die Libelle III, 201 heißt Gottes- oder Teufelspferd; eine Raupe III, 311 heißt Teufelskatze; ein Käfer heißt Eichochs I, 152. 153; die Schnepfe Donnerziege I, 152, vgl. Wuttke

Digitized by Google

l. c. § 20. § 164, Simrock Mythol. dritte Aufl. p. 231. Warum das Marienwürmchen Kuhchen genannt wird, erklärt Grimm nicht, während er die andern wunderlichen Namen zu deuten sucht.

Ich kann mir nur denken, dass es wegen seiner Sanftheit und Unschuld so genannt wird, wozu auch der andere Name Herrgottschäfchen passen würde. I, 86 finden wir die beliebte Redensart wieder: „daraus kann kein Schwein klug werden.“ Ich hörte einst eine gekränkte Köchin sagen: die Wäsche kann kein Schwein reine kriegen, was freilich sehr widerspruchsvoll klingt. Denn dieses nützliche Rüsseltier ist weder der Inbegriff von Klugheit noch von Sauberkeit. Woher also die Redensarten? Mir scheint es so: die Schweine sind gefräßig, fressen nicht nur Alles durcheinander sondern auch Alles ganz auf, sie werden mit Allem fertig, machen immer reinen Tisch. Wie nun ein gutes Schwein Alles frisst (behauptet der Volksmund), mit Allem fertig wird, vor keinem Schmutz und Unrat zurückschreckt, so wird dieses wertvolle, aber nicht gerade ästhetisch anregende Tier zum scherzhaften Symbol unbeirrbarer Findigkeit oder Ausdauer, so dass man sagt, daraus kann kein Schwein klug werden. Erst nach Analogie scheint dann das andere gesagt worden zu sein: die Wäsche kann kein Schwein reine kriegen d. h. mit so viel Schmutz könnte selbst ein Schwein sich nicht abfinden.

I, 87 finden wir eine Reihe von Hunde-Redensarten. Darunter: es ist ein Hundewetter d. h. ein Wetter gut genug für Hunde, aber viel zu schlecht für Menschen. Hundekälte dagegen ist an sich nicht klar. Eine doppelte Deutung scheint möglich. Entweder ist es eine Kälte, bei der wol Hunde aber nicht die Menschen sich hinauswagen mögen, eine Kälte gut genug für die Hunde aber zu schlecht für die Menschen, oder es ist in anderem Sinne nach der Analogie von Hundewetter gebildet. Hundewetter kann auch mit nachträglicher Deutung ein Wetter sein, bei welchem man nicht einmal einen Hund hinausjagen möchte,

Digitized by Google

und danach Hundekälte die Kälte, welche für den Hund nicht gut genug, sondern sogar für ihn zu kalt ist. Hundemager ist auch weniger klar oder weniger gut. Denn die Hunde sind meines Wissens keine Typen der Magerkeit Entweder heißt hundemager also: so mager, wie mitunter Hunde (Windh.) sind — dann wäre es kein gutes Compositum; oder es ist gebildet nach Analogie von hundemüde (= sehr müde) und heißt dann sehr mager. Das wäre auch nicht gerade sinnreich, aber hat die ungeheure Macht der Analogie für sich als Entschuldigung.

II, 22 begegnet uns der Rabenvater. Wir sagen es im Leben, ohne uns Rechenschaft zu geben: er ist ein Rabenvater. Sind die also so schlecht? Wir hören, ja. Denn der Rabe („der seine hässlichen Jungen nicht leiden kann") füttert die Jungen einige Wochen nicht. Sie bleiben nur dadurch am Leben, dass sie die Würmer fressen, welche im Unrat, der im und am Neste ist, entstehen. II, 25 hören wir, dass auch die gemütlichen Ostpreußen einen Drachenwald haben; er liegt bei Gr. Kamitten.

Einige Kinderreime I, 118 f. fordern zur Vergleichung auf mit solchem aus dem „Wunderhorn". Bezeichnend ist für diese Reime, dass sie vor einer Sinnlosigkeit nicht zurückschrecken, da ja die Kinder, denen man sie singt, nur durch den Gesang schläfrig gemacht werden sollen. So folgendes:

schu, schu, schu, schu, scheichen,
die Pikatz (Katze) legt' ein Eichen,
der Kater wollt es braten,
es wollt ihm nicht geraten. Oder:
die Katz legt ein Eichen,
sie mocht es nicht ertragen,
sie warf es übern Graben.
da kam der Bar (Bär)
und kocht' es gar,
da kam der Schmied
und aß es mit,
da kam die Schmiedsche
und kriegt das Neegchen (die Neige).

Digitized by Google

Ein liebes Hannchen wird I, 123 „mein Mannchen" angeredet. Da das liebe Hannchen eine Männin ist, so weiß man nicht recht, was mit dieser zärtlichen Apposition anzufangen ist. Ich denke sie lehrt, dass es dem Kinderreim, wie manchem anderem Reim, auf den Sinn nicht besonders ankommt. Dass nun die Kinder damit zufrieden sind, ist vielleicht erlaubt; dass aber die Großen diese Sachen stetig wiederholen, ist bedenklich. Aus dem Wunderhorn vgl. p. 807 (Reclam) „was der Gans alles aufgepackt ist", p. 808 „Kinderpredigt", p. 812 „Reiterlied auf des Vaters Knie", p. 819 „Sonnenlied", p. 820 „Guten Appetit".

Nach dem Inhalte sind zu vergleichen II, 245 No. 52 mit Wunderhorn S. 788 „Erschreckliche Geschichte vom Hühnchen und vom Hähnchen", nach der Form II, 245—246 mit Wunderh. S. 801 „ein Zicklein, ein Zicklein, das hat gekauft das Väterlein" u. s. w. und S. 804 (Kinderconcert) „kleines Männele, kleines Männele, was kannst du machen?" Denn wir finden an diesen drei Stellen eine Art der Wiederholung, welche, zum Teil als Refrain, am Schluss des Ganzen bis zum Anfang zurückgreift, ohne dabei irgend eine Stufe des Fortschritts auszulassen. Daher hören wir z. B. am Schluss des „Kinderconcerts" die Töne aller Instrumente, welche wir bereits vorher wiederholt kennen gelernt haben, hintereinander noch einmal in der Reihenfolge, wie sie allmählich bekannt wurden.

K. Bruchmann.

Ueber den Gedanken einer Culturgeschichte der Indogermanen auf sprachwissenschaftlicher Grundlage von **Dr. O. Schrader**, Gymnasiallehrer und Privatdocent für vergleichende Sprachwissenschaft an der Universität Jena. Jena, H. Costenoble, 1887, 22 S. 8.

Programme haben in der Wissenschaft oft etwas anregendes, so auch die Schrift des Verfassers, welcher bereits in mehreren Bänden an die Ausführung seines Pro-

Digitized by Google

gramms gegangen ist. Hier entwickelt er im Anschluss an Karl Brugmanns Schrift „Zum heutigen Stand der Sprachwissenschaft“ Straßburg 1885 den Gedanken der indogermanischen Philologie und Culturgeschichte und die zur Lösung dieser Aufgabe von der Sprachwissenschaft gebotenen Mittel. Die Geschichte der Sprache nämlich ist nicht bloß Laut- und Bedeutungsgeschichte, sondern gibt auch häufig Aufschluss über materielle Verhältnisse der Entwicklung. Dieser Gedanke ist uns seit Jakob Grimm und Adalbert Kuhn recht geläufig und hat für ein gewisses Gebiet seine glänzende geschichtliche Darlegung durch V. Hehn gefunden. Indessen ist die Aufgabe nicht leicht, da sie ein ebenso ausgebreitetes Wissen wie eine höchst wachsame Kritik sprachlicher Tatsachen erfordert. Der Verfasser gibt uns nun folgendes Bild seiner methodischen Grundsätze.

Haben wir auch die Gleichheit scheinbar unverwanter, die Verschiedenheit ähnlich lautender Wörter der indogermanischen Familie festgestellt, so erwartet uns noch die heikle Aufgabe, die ursprüngliche Bedeutung einer etymologischen Reihe zu ergründen. Wir haben ferner zu fragen, in wie vielen und welchen Sprachen verwante Wörter sich belegen lassen, um daraus auf die Verwantschafts-Verhältnisse der idg. Völker einen Schluss zu ziehen. Verf. schließt sich hierin wesentlich an Joh. Schmidt an.

Verf. glaubt (S. 7) an eine Wurzelperiode der Sprache, aus welcher sich die wortbildende und flectirende erst entwickelt hat; zu der Deutung der Wurzeln hat er freilich nicht viel Vertrauen. Für die weitere Sprachgeschichte sind die Kategorien zu beachten: der Bedeutungswandel, die Wortbildung, die Wortentlehnung. Ueber den ersteren bemerkt der Verfasser mit Recht, dass wir rein psychologischen und culturhistorisch-psychologischen Bedeutungswandel zu unterscheiden haben. Zur letzten Classe gehört z. B. die Tatsache, dass unser „Buch“ von der Sitte sich herschreibt, Schriftzeichen in Buchenstäbe zu ritzen. Als

Digitized by Google

Beispiel der ersten Classe führt Verf. an, dass ahd. *smecken* im Mhd. die Bedeutung riechen erhält und noch heute in süddeutschen Dialekten bewart. Daher sagt man (wie ich höre), dass die biedern Schwaben nur vier Sinne haben, da sie riechen auch schmecken nennen. Hierher rechne ich auch (nach Fick „dessen Wörterbuch nur bei gründlichster Sprachkenntnis dem Prähistoriker nützlich sei", Schrader S. 5, IV³ S. 100) *abh* und *bha* tönen, hell sein; *ra* und *ar* hell sein, tönen; *ka* S. 102 tönen, brennen (vgl. singen und sengen); *ga* S. 103 tönen, hell sein. Die bekannte Neigung, Gesichtsempfindungen mit Gehörsempfindungen und überhaupt die Eindrücke der verschiedenen Sinne miteinander zu vergleichen, finde ich wieder in Worten wie Aesch. Sept. 104 *κτύπον δέδορκα · πάταγος οὐχ ἑνὸς δορός*. Bei Herod. I 125 ist *ἀκούειν* so viel wie unser „vernehmen" Genes. 8, 11 da vernahm (im Hebräischen: erkannte) Noah, dass das Gewässer gefallen wäre auf Erden; den Worten *ἀκούσας ταῦτα ὁ Κῦρος* geht vorher (§ 124) *τὰ δὲ γράμματα ἔλεγε τάδε*, sodass das Lesen des Briefes mit *ἀκούειν* bezeichnet wird; Exod. 20, 18 übersetzt Luther: und alles Volk sahe (wörtlich nach dem Hebräischen) den Donner und Blitz und den Ton der Posaune. Gesichts- und Geruchsempfindung kreuzen sich in Duft, duftig und duften; bei C. F. Meyer (König und Heiliger, III. Auflage) duftet ein Brautpaar von Schönheit; bei Goethe Nausikaa III schwebt der Aether duftend ohne Wolken u. s. w. Ich meine, wenn wir etwa zu Ficks Wurzelverzeichnis Vertrauen haben, so findet der von ihm bezeichnete Austausch und Uebergang seine Bestätigung durch ähnliche Vorgänge in späterer Zeit. Dies ist rein psychologischer Bedeutungswandel; aber auch die Kategorien jenes andern (Schrader S. 9) sind nach dem Verf. nur nach psychologischen Gesichtspunkten zu bestimmen.

Als solche Kategorien nennt er Verengerung, Erweiterung, Verschiebung (S. 11), Wechsel im Rang oder Gefühlswert der Wörter (Bube, Dirne u. ähnl.). Die bisher

Digitized by Google

genannten Beispiele des Bedeutungswandels nennt er (nach Wundt Logik I, S. 26 f. 1880) apperceptive. Sie beruhen auf Determination, durch welche die mit einem Worte verbundene Vorstellung in sich Veränderungen erfährt. Association dagegen nennt er den Vorgang, dass neue Begriffe an bereits vorhandene associirt und durch adjektivische auf ältere Substantiva bezogene Bildungen bezeichnet werden. Wenn z. B. *ayas* Kupfer ist, so wird Gold gelbglänzendes *ayas*, Silber weißliches *ayas* genannt. Eine Art der Association ist dem Verf. auch die Bedeutungs-Uebertragung, welche neue Culturbegriffe nach der Aehnlichkeit benennt, welche irgendwie zwischen ihnen und schon bekannten Dingen besteht, wie wenn im Fortschritt des Schiffbaues die Griechen ihre bessern Fahrzeuge κύμβη (Topf) nennen. Es bleibt noch zu berücksichtigen die Wortbildung, Wortzusammensetzung und das Fremdwort, welchem in neuerer Zeit so viel Liebe (und Hass) zu teil geworden ist. Diese Andeutungen werden genügen, um zu zeigen, dass der Verf. mit wolgeordneten theoretischen Voraussetzungen arbeitet, deren erfolgreiche praktische Benutzung wir von ihm zu erwarten haben.

Erweitert und vervollständigt werden die Aufgaben der idg. Philologie durch einige Untersuchungen, welche sich an die oben genannte Kategorie der Wertveränderung der Wörter anschließen, welche wir auch Veränderung der inneren Sprachform nennen können, mit der sich manche Sprachforscher befreundet haben (so Paul, Principien der Sprachgesch.[2] S. 347, Karl Brugmann K. Z. 24, 9, 1877). Indessen fehlt es diesmal an Raum, um diesen Gedanken weiter auszuführen. K. Bruchmann.

Aug. Blau, Dr., Bibliotheca philologica. Erscheinungen des Jahres 1886. 1887. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.

A. Müller, Prof. Dr., Orientalische Bibliographie. 1887. Berlin, Reuther's Verlag.

Wir machen unsere Leser auf diese dem Forscher so notwendigen Hülfsmittel aufmerksam. Deutschland und das Ausland, Bücher und Aufsätze werden gleichmäßig beachtet, und dabei sind alle Zweige der Philologie ins Auge gefasst. St.

Digitized by Google

Der Spiritismus als sociale Erscheinung.

Von Dr. Franz Krejčí.

Ich glaube durch die Worte des Titels hinlänglich den Standpunkt präcisirt zu haben, von welchem in diesem Aufsatze der Spiritismus betrachtet werden soll. Es werden uns weder die Details der spiritistischen Lehre noch ihr philosophischer Wert interessiren und auch die Frage nicht, ob ihre Experimente den Namen einer wissenschaftlichen Arbeit verdienen, oder ob durch dieselben vielmehr ein Missbrauch der wissenschaftlichen Errungenschaft zu unwürdigen Zwecken geschieht. Wir halten uns bloß an die Tatsache, dass die spiritistische Lehre mehr und mehr Boden gewinnt und besonders unter den Volksmassen Anklang findet. Und dieser Umstand verleiht dem Spiritismus eine sociale Bedeutung und berechtigt uns denselben einer völkerpsychologischen Analyse zu unterwerfen.

Diese Analyse concentrirt sich in der Beantwortung der Frage, warum sich der Spiritismus so verbreitet hat. Zu diesem Zwecke sollte zuerst gesagt werden, was der Spiritismus ist. Doch wir werden diese Frage verschieben; wir bahnen uns den Weg zur Untersuchung des gegebenen Themas durch Hinweis auf eine seltsame sociale Erscheinung.

Vor unseren Augen entspinnt sich ein heftiger Kampf zwischen der positiven Religion und der fortschreitenden Wissenschaft, dessen Toben die Gemüter der ganzen gebildeten Welt erfüllt, so zwar, dass eben durch diesen Kampf unsere socialen Verhältnisse am besten charakterisirt sind. Wenn wir uns die gesammte Gesellschaft der Culturvölker Europas als ein denkendes Ganze vorstellen wollen, so repräsentirt jener Kampf die größte Vorstellungs-

Digitized by Google

und Apperceptionsmasse, welche alle Handlungen des beseelten Giganten bestimmt; alles, was in der Gesellschaft geschieht, alle socialen Erscheinungen sind durch diesen Kampf bedingt.

Inmitten dieses Kampfes erscheint nun der Spiritismus und wird — von beiden streitenden Mächten bekämpft. Die Theologen behandeln ihn ganz anders als die übrigen wissenschaftlichen Theoreme und auch die Vertreter der Wissenschaft verbannen ihn aus ihrem Kreise. Was ist also dieser Spiritismus? — Dies zwingt uns zuerst den Kampfplatz zu besichtigen, denn in dem Verhältnis, in welchem der Spiritismus zur Religion und Wissenschaft steht, beruht seine sociale — wie wir glauben — Bedeutung und somit auch die Lösung unserer Frage.

I. Das Endziel der gesammten geistigen Arbeit der Menschheit ist die Erkenntnis des Ich und der Außenwelt, worin das Verhältnis beider mitinbegriffen ist: also eine einheitliche Weltanschauung. Diese Weltanschauung ist ein naturgemäßes Bedürfnis eines jeden selbstbewussten Individuums und es findet keine Ruhe, bevor es mit diesen Fragen nicht im reinen ist. Natürlich ist die Beantwortung dieser Fragen, also auch die dadurch entstandene Weltanschauung, von der Qualität und Quantität des geistigen Schatzes abhängig und wenn wir die Qualität und Quantität der Vorstellungsmassen mit dem Worte Bildung bezeichnen, so ist auch die Weltanschauung durch Bildung bedingt, so wechselt die Weltanschauung mit der Bildung und so muss sich auch mit der fortschreitenden Bildung die Weltanschaung vervollständigen. Anders ist dieselbe beim Kinde als bei einem Erwachsenen, anders bei einem Wilden als bei einem Gebildeten.

Die geistige Arbeit der Menschheit repräsentiren die Wissenschaften; das Endziel derselben muss also eine einheitliche Weltanschauung sein und wenn sich speciell mit der Zusammenstellung der Weltanschauung die Philosophie beschäftigt, so ist sie als die Resultante aller Wissenschaften,

Digitized by Google

alles Wissens zu betrachten. Die Wissenschaften sind aber von ihrem Ziele noch weit entfernt, sie sind unvollständig; folglich ist auch die Weltanschauung, welche auf Grund derselben von der Philosophie geschaffen wird, unvollständig. Der Mensch braucht aber eine vollständige Weltanschauung, folglich ist er gezwungen das Unvollständige des positiven Wissens auf irgend eine Weise zu ergänzen, und dies führte ihn schon in der Urzeit zur Mythologie und Religion. Wo der Verstand nichts ausrichtet, dort stellt sich zu rechter Zeit Phantasie ein, und das Wissen wird durch Glauben ersetzt.

Insofern die Religion die wissenschaftlichen Resultate ergänzt, muss sie sich mit dem Fortschreiten derselben auch verhältnismäßig ändern. Je mehr die Wissenschaft fortschreitet, desto weniger bleibt dem Glauben übrig. Es gab Zeiten, wo Religion und Wissenschaft eins waren; da sind denn die Priester die ersten Pfleger der Wissenschaften. Die Wissenschaft galt gleich dem „Mehr Wissen" und wurde für etwas Göttliches angesehen (cf. die Priester in Aegyten, die privilegirten Priestergeschlechter bei den Hebräern und Griechen. Derselben Erscheinung begegnen wir im Mittelalter, wo bekanntlich der Humanismus aus den Zellen der Mönche hervorgegangen ist und sich verbreitet hat.) Dieses Verhältnis würde der Theorie entsprechen, aber es ist leicht zu ersehen, dass dem so fortwährend nicht war und nicht sein konnte. Es gab verschiedene Ursachen, welche die Religion zu einem conservativen Factor machten, wogegen die Wissenschaft unaufhaltsam vorwärtsschreitend das revolutionäre Element repräsentirte. Sie konnten nicht unverändert nebeneinander bestehen, und dadurch entstand ein Kampf, welcher nur durch Nachgeben einer Partei entschieden werden kann. Die Wissenschaft kann nicht capituliren, sie müsste sonst lügen; es muss also die Religion nachgeben und sich den neuen Errungenschaften accommodiren. So wird der Kampf auf eine Weile gestillt; sobald aber die geistige Arbeit wieder vor-

Digitized by Google

wärts zu dringen beginnt, widerholt sich derselbe Process und wird sich widerholen, bis — wenn es überhaupt möglich ist — die Wissenschaft zur allgemeinen Religion wird, sowie anfangs das Gegenteil galt.

Die Religion schreitet also auch vorwärts aber sprungweise, und die Zwischenzeit ist durch jenen Culturkampf erfüllt. Nur dürfen wir nicht vergessen, dass der Begriff der Religion auf Alles auszudehnen ist, was in der Culturgeschichte eine analoge Stellung annimmt, wie die Religion heutzutage, also auf alle den Fortschritt hemmenden Vorurteile, Gebräuche, Traditionen; und dass unter Wissenschaft jeder Fortschritt der geistigen Arbeit zu verstehen ist, auch wenn derselbe durch irgend eine Religion herbeigeführt worden ist. So war z. B. das Christentum im Vergleiche zur heidnischen Mythologie ein Fortschritt und zwar ein um so bedeutender, als es eine neue vollständige Weltanschauung mitbrachte und dem Streite zwischen dem Volksglauben und den philosophischen Systemen ein Ende machte. Desgleichen bedeutet der Protestantismus gegenüber dem mittelalterlichen Katholicismus einen Fortschritt, und seit jener Zeit weicht die Theologie Schritt für Schritt. Wir brauchen uns bloß an das Gallileische *e pur si muove*, an die Ideen der französischen Revolution, an die naturwissenschaftlichen Thesen über die Entstehung der Welt zu erinnern, um zu erkennen, wie sich auch die strengste Dogmatik modernisiren kann. Doch es geht nicht ohne Kampf und seine Flammen lodern heutzutage am heftigsten.

II. Der Mensch braucht eine einheitliche Weltanschauung; denn sie bietet ihm einen genügenden moralischen Halt. Wie so denn?

Alles menschliche Handeln ist bekannterweise durch Vorstellungsmassen bedingt, der Wille ist vom Wissen abhängig. Nun ist die Moralität im Allgemeinen eine Regelmäßigkeit im Handeln.[1] Regelmäßig handeln kann

[1] Ich verweise dabei auf die Anmerkung Steinthals in dieser Zeitschrift XVII. p. 110—112.

Digitized by Google

unserer Supposition gemäß nur Derjenige, der auch seinen Vorstellungsschatz in Ordnung hat, indem er feste Maximen geschaffen, die sein Handeln bestimmen. Eine einheitliche Weltanschauung bringt Ordnung unter die Vorstellungen, so dass sie jede Apperception bedingt, also auch diejenige, welche dem Handeln vorangehen muss. Wer mit seiner Weltanschauung nicht fertig ist, handelt nicht consequent. Das Kind handelt jede Stunde anders und die Moralität der Wilden entspricht ihrer unvollkommenen Weltanschauung.

In Hinblick auf das im 1. Cap. Gesagte folgern wir: dass dort, wo die Religion die Weltanschauung bietet, durch die Religion auch die Moralität bedingt ist und dass der Religiösgesinnte moralisch gut sein muss.

Wer die Weltanschauung durch Wissenschaft erhalten hat, welche von der durch Religion übermittelten verschieden ist, unterliegt der Macht derselben und ist eben darum moralisch gut, weil er gebildet ist.

Der religiös Gesinnte muss so handeln, wie ihm seine Religion vorschreibt; handelt er anders, so sündigt er. Der Gebildete handelt nach seinem Gewissen und seiner Ueberzeugung. Darin beruht ihre Moralität. Wenn ihre Handlungen mit den Maximen der wissenschaftlichen Ethik, welche das Ideal des menschlichen Handelns aufstellt, nicht übereinstimmen, so ist es nicht ihre Schuld. Sie sind einmal Kinder der Zeit und können sich ihrem Einflusse nicht entziehen. Oder könnten wir es einem Griechen verargen, dass er seinen Feind hasste, einem Montenegriner, dass er seinem Pobratim zur Flucht verhilft, einem Mohamedaner, dass er die Ungläubigen Hunde nennt? Hatte Sokrates Unrecht, wenn er den Begriff der ἀρετή auf ἐπιστήμη gründete? oder Christus, wenn er für seine Feinde mit den Worten betete: Vergib ihnen, denn sie wissen nicht was sie tun? So sind auch in unserer Zeit Religion und Bildung die einzigen Grundlagen eines sittlichen Lebenswandels und der relative Wert dieser Moralität steigert sich

Digitized by Google

beinahe zum absoluten, da einerseits die Maximen der christlichen Moral den ethischen Grundsätzen ganz nahe stehen und da man andererseits von einem wahrhaft Gebildeten voraussetzen muss, dass er die Grundsätze der Ethik kennt und sich darnach richtet.

Wenn die Moralität und die Religiosität in solchem Verhältnisse sich befinden, muss die Irreligiosität bei betreffenden Menschen auch moralische Verkommenheit mit sich führen: was dem Menschen Glauben nimmt, das macht ihn moralisch elend, indem es ihm die Grundlage seiner Moralität zerstört.

III. Daraus ergeben sich für den Culturkampf wichtige Consequenzen. Denn es gibt zwischen der religiös gesinnten Volksmasse und den Aufgeklärten, welche wahre Bildung besitzen, eine Schichte der menschlichen Gesellschaft, welche durch die erwärmenden Strahlen der Bildung nicht so durchdrungen ist, um neues Leben aufblühen lassen zu können, so dass dieselben verheerend wirken. Die modernen Anschauungen erschüttern den Glauben, und da sie für ihn keinen genügenden Ersatz gewähren, verlieren die Menschen, welche das Schicksal in diese Schichte verbannt hat, jedweden moralischen Halt. So lange sie glaubten, handelten sie nach den Gesetzen der religiösen Moral, sie wussten, was sie zu tun hatten; jetzt aber glauben sie nicht mehr an den Gesetzgeber, wie könnten sie seine Gebote befolgen? Dagegen haschen sie nach den Parolen moderner Aufklärung, welche sie nicht verstehen, da sie der nötigen Vorbildung entbehren: Willkür wird zu ihrem Gesetzgeber, und so muss diese Halbbildung mit der Irreligiosität auch moralische Verkommenheit mit sich führen.

Diese Verkommenheit ist also eine traurige Folge des großen Culturkampfes, des Antagonismus der Religion und der Wissenschaft, und die verwüsteten und verwarlosten Gemüter jener unglücklichen Individuen sind die Opfer desselben. Und was wird dann aus solchen Leuten? Dar-

Digitized by Google

über gibt uns die Statistik Auskunft, indem sie beweist, dass eben in dieser Schichte der Gesellschaft, welche durch Halbbildung und Irreligiosität charakterisirt ist, einerseits der Selbstmord am häufigsten vorkommt, andererseits, dass sich der größte Teil der Verbrecher aus derselben recrutirt. Der Selbstmord wird nicht nur durch den gesunden Verstand, sondern auch vom ethischen Standpunkte mit Recht verdammt, es ist eine unmoralische Tat. Das häufige, ungewöhnliche Vorkommen desselben muss also als ein Zeichen der im Wachstum begriffenen Sittenlosigkeit, des wachsenden moralischen Elends angesehen werden: es ist eine sociale Krankheit.

Masaryk hat es in seiner Schrift: Der Selbstmord, als sociale Massenerscheinung[1], unternommen die Ursachen dieser socialen Krankheit zu eruiren und aus seiner Darlegung erhellt es klar, dass, wenn nicht überall, doch wenigstens größtenteils der Mangel an Religiosität die letzte Ursache dieser traurigen socialen Erscheinung ausmacht. Ueberall wo ungenügende Bildung und Irreligiosität vorauszusetzen ist, wächst die Zahl der Selbstmörder; in großen Städten, in ihrer nächsten Umgebung ist sie größer als auf dem Lande; unter den Männern größer als bei den mehr dem Gefühle unterliegenden und darum mehr andächtigen Frauen. Damit stimmt überein, dass der Selbstmord bloß bei civilisirten Völkern vorkommt, wogegen bei den halbgebildeten Nationen nur dort, wo sie mit der europäischen Civilisation in Berührung kommen, und dass die Selbstmordneigung mit der fortschreitenden Civilisation zunimmt. Desgleichen weist eine große Ziffer das Militär auf, und man wird Masaryk sicherlich beipflichten, wenn er die militärische Bildung das Prototyp der Halbheit nennt.

„Die gegenwärtige" — sagt er S. 174 — „sociale Massenerscheinung des Selbstmordes ist die Folge des Zu-

[1] Wien 1881. Carl Conegen.

Digitized by Google

sammenbruches der einheitlichen Weltanschauung, wie sie das Christentum in allen civilisirten Ländern bei den Massen consequent zur Geltung gebracht hat. Der Kampf des freien Gedankens mit den positiven Religionen führt zur Irreligiosität der Massen: diese Irreligiosität aber bedeutet: intellectuelle und moralische Anarchie und — Tod. Die großen wissenschaftlichen Errungenschaften der Neuzeit drängen sich den Menschen gewaltsam auf: die Meisten werden unvorbereitet mit der höheren Cultur bekannt, und es ist ein schon bekanntes sociologisches Gesetz, dass das zu rasche und unvermittelte Bekanntwerden mit einer höheren Cultur den Untergang der Uncivilisirten im Gefolge hat. Wie die niederen Racen aussterben, wenn sie mit den höheren d. h. civilisirten in Berührung kommen, so stirbt auch in der civilisirten Gesellschaft diejenige Schichte der Bevölkerung aus, welche die höhere Cultur unvermittelt erhält. . . . Die Selbstmörder sind die blutigen Opfer der Civilisirung, die Opfer des Culturkampfes."

Für den zweiten Umstand, dass die irreligiösen Massen das größte Contingent der Verbrecher liefern, fehlen uns zwar statistische Angaben, dagegen können wir diese Tatsache als allgemein geltend anführen, indem wir bloß auf tägliche Erfahrung hinweisen, oder auf die Schilderungen der Romanciers, eines Hugo, eines Sue u. s. w., oder auf die historischen Data über verschiedene Revolutionen.

Kurz die Irreligiosität macht diejenigen, welche genügender Bildung entbehren, unglücklich, elend. Darunter leidet die ganze Gesellschaft und es ist begreiflich, dass man Hilfe gegen dieses Uebel sucht. Um ein Uebel wegzuschaffen, ist das probateste Mittel, die Ursachen desselben zu erforschen und im Keime zu ersticken. Nun ist die Irreligiosität eine Folge des Culturkampfes: wollten wir sie wegschaffen, so müsste Friede gestiftet werden zwischen den streitenden Mächten. Der Streit ist aber eine naturgemäße Notwendigkeit; er ist unausweichlich, wenn die Menschheit vorwärtsschreiten soll. Von unserem Stand-

Digitized by Google

punkte wäre also unmöglich Hilfe zu leisten. Wird bloß ein Stillstand geschlossen, so kann er nicht lange dauern und der Kampf entbrennt von Neuem. Die Schlachtlinie befindet sich dort, wo beide Mächte aneinanderstoßen d. h. eben in der mittleren, halbgebildeten Schichte und dort werden immer neue und neue Opfer fallen. Gerettet werden bloß diejenigen, welche entweder zurückweichen in den Schooß der Kirche, oder zum Feinde übergehen.

Das Eine wie das Andere beschäftigt gegenwärtig die Gemüter der leitenden Factoren, welche dem socialen Elend entgegenzuarbeiten berufen sind. Einerseits erschallt der Ruf nach confessioneller Schule, anderseits ist man bemüht die Wissenschaft zu popularisiren.

Das kann wohl für die Zukunft wirken, aber dort, wo der Kampf wütet, in den Gemütern der Unglücklichen, wird dadurch nichts gebessert. Dort bleibt nichts anderes übrig, als Frieden zu stiften — die Contraste auszugleichen. Den Gemütern, welche die Religion unbefriedigt lässt und welche für die Wissenschaft unreif sind, muss etwas Drittes gegeben werden, was in der Mitte liegend die Contraste in sich aufhebt und den Bau der zerrütteten Weltanschauung mit neuer Stütze versieht. Es kann selbstverständlich mehrere solcher Mittel geben; eins davon ist aber der Spiritismus.

IV. Was ist also dieser Spiritismus? Ist er ein philosophisches System, oder eine neue Religion? — Wie schon gesagt, wollen wir diese Fragen unbeantwortet lassen; es genügt für unseren Zweck auf ein charakteristisches Merkmal hinzuweisen, welches den Spiritismus befähigt die Vermittlung zwischen der Religion und Wissenschaft zu übernehmen. Und das ist der Umstand, dass er den Glauben an Geister aufrechtzuerhalten sucht. Der Glaube an Geister verbürgt dem Menschen ein jenseitiges Leben und die Vorstellung vom Himmel ist einer der Grundpfeiler der herrschenden Religionen. Auf demselben beruht die Motivation der christlichen Moral, welche der wissenschaftlichen

Digitized by Google

Ethik so nahe steht: handle gut, dass es dir wohlergehe auf Erden und nach deinem Absterben. Dieses Gebot klingt concreter als abstracte Regeln der Ethik, ist einem Ungebildeten begreiflicher, und so eine Vorstellung, welche das Gemüt befriedigt, welche es von der natürlichen Furcht vor dem Nichtsein, vor dem Tode befreit, ist eine unerschöpfliche Quelle von Trost und Aufmunterung in den schwierigen Lagen des Lebens. So eine Vorstellung kann einen Hiob vor Verzweiflung retten, kann Märtyrer und Heilige erzeugen.

Die moderne Wissenschaft aber erschüttert eben diesen Grundpfeiler der Religion, sie erklärt rücksichtslos alle diese schönen, poetischen Vorstellungen für Phantasiebilder, sie zerstört den Glauben an Offenbarung, welche die Wahrheit derselben Vorstellungen verbürgen sollte. Stellen wir uns die Hilflosigkeit eines Menschen vor, in dessen Herzen der Wurm der Skepsis zu nagen beginnt. Was er sehnlichst herbeiwünscht, verwirft der Verstand; was der Verstand proponirt, perhorrescirt das Herz. Qual der Unentschlossenheit martert ihn und er fragt ratlos: Was soll ich machen? „Glaube," sagt die Religion. „Du kannst nicht glauben," sagt die Wissenschaft. — Da kommt der Spiritismus und sagt: „Glaube nur, denn es lässt sich wissenschaftlich beweisen!"

Kann es uns wundern, wenn ein solcher Mensch die neue Lehre begierig ergreift? und können wir dem Spiritismus verargen, wenn er ihn rettet, wenn er ihn wieder zufrieden, lebensfroh, glücklich macht? Gesetzt, die Basis der spiritistischen Theorie sei seicht; mag die strenge Wissenschaft die ganze Lehre für ein Phantom erklären, mögen die spiritistischen Experimente und Geistercitirungen bloße Taschenspielerei sein: einem kranken Herzen, dem der Verstand an sich selbst gewiesen, nicht helfen kann, genügt der bloße Schein einer wissenschaftlichen Begründung und psychologisch ist dieser Grund genügend, *quod fere libenter homines id, quod volunt credunt* — wie schon Cäsar

Digitized by Google

wusste. Es ist doch ein Fortschritt, wenn man das glaubt, was man für bewiesen hält, wovon man sich überzeugen kann.

So sind wir, glaube ich, an dem Punkte angelangt von welchem wir die sociale Bedeutung des Spiritismus zu würdigen im Stande sind.

Erstens bekommt die Frage nach den Ursachen der großen Verbreitung des Spiritismus eine befriedigende Beantwortung. Der Zauber seiner Wirkung besteht, wie eben erörtert worden ist, darin, dass er den Contrast zwischen der Religion und Wissenschaft ausgleicht. Ueberall, wo dieser Contrast unheilvolle Folgen verursacht, indem er die einheitliche Weltanschauung zerstört und die Grundlagen der Moralität erschüttert, verbreitet sich der Spiritismus. So finden wir ihn in den Hütten der verarmten Bevölkerung des böhmischen Riesengebirges, welche durch Hunger und Not der Verzweiflung nahe gebracht ist. Man findet ihn ferner in der mittleren Handwerkerklasse der Hauptstädte, welche sich durch Irreligiosität und Neigung zum socialen Fanatismus auszeichnet. Doch auch in den höchsten Schichten der sogenannten Intelligenz zählt er zahlreiche Anhänger; denn es ist bekannt, dass weder ein akademischer Gradus, noch ein klangvoller Name, sei es in der Literatur oder in anderen Sphären der geistigen Tätigkeit, die wahre Bildung unumgänglich verbürgen, und dass keine gesellschaftliche Stellung so erhaben ist, um den Würdenträger vor der Halbbildung zu schützen. Man studirt nicht um wahre Bildung zu erwerben, sondern um sich den Weg zur Carrière oder zu einem bequemeren Leben zu bahnen. Und diese Halbheit hat überall dieselben Consequenzen im Gefolge. Auch die Intelligentesten können der Skepsis und dem Pessimismus verfallen, aber sie können auch im Spiritismus ihr Heil finden. Dasselbe gilt vom Adel. Derselbe ist in jeder Hinsicht conservativ, denn seine privilegirte gesellschaftliche Stellung befindet sich im Widerspruche mit modernen Anschauungen über Gleichheit aller Stände, deswegen sympathisirt er aus egoi-

Digitized by Google

stischen Gründen mit Allem, was seine Privilegien schützen könnte und das ist vorzugsweise die Religion und ihre socialen Einrichtungen. Dieses Sympathisiren heißt aber nicht überzeugt sein, heißt nicht religiös gesinnt sein. Weil also manchmal die intellectuelle Bildung dieser Kaste nur oberflächlich zu sein pflegt, indem man verschiedenen Sports mehr Zeit und Fleiß widmet als dem Bekanntwerden mit den Wissenschaften, so sind auch hier Bedingungen gegeben, welche Skepsis herbeiführen und den Spiritismus willkommen erscheinen lassen.

Zweitens. Das Verhältnis des Spiritismus zur positiven Religion und zur Wissenschaft, wird jetzt klar. Er steht mit einem Fuße auf dem Boden der Religion mit dem anderen in der Sphäre der Wissenschaft und vereinigt Vorteile beider in sich. Von der Wissenschaft entlehnt er die Beweiskraft; er macht Ernst mit seinem Scheine der Wissenschaftlichkeit; er will Alles beweisen und das imponirt gegenüber dem Verfahren der Theologie, welche ihre Hauptstütze, den Glauben an Offenbarung, nur durch Negation unleugbarer naturwissenschaftlicher Thatsachen retten kann. Dagegen hat er mit der Religion das gemein, dass er aufs Herz zu wirken versteht durch seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, von der Gemeinschaft der Lebenden mit den Geistern der Verstorbenen und durch die Art seiner Experimente. Das Geheimnisvolle hat immer auf menschliches Gemüt einen sonderbaren Reiz geübt, indem es unsere Phantasie anregt und uns in einen Zustand versetzt, wo wir leicht „außer uns“ geraten und dem psychischen Mechanismus unterliegen. Hört man von den spiritistischen Productionen, so glaubt man, in die Zeit der Wunder versetzt zu sein und es gibt Leute genug, welche so Etwas für bare Münze annehmen und durch dasselbe ihren Wissensdrang befriedigen. Sie sind dabei nicht schlimmer als die ungeheuren Scharen der Andächtigen, welche jährlich zu heiligen Wunderbildern pilgern. So dringt der Spiritismus auch in solche Schichten der Ge-

Digitized by Google

sellschaft hinein, welche den modernen Anschauungen gänzlich fern stehen, wohin sich kein anderer Philosoph zu wagen unterstehen kann.

Die Theologen haben schon längst begriffen, dass ihnen der Spiritismus weit gefährlicher sei, als die ganze übrige Wissenschaft. Deswegen bekämpfen sie ihn dort, wo er ihnen größten Schaden anrichtet: von den Kanzeln[1] der Pfarrkirchen. So haben sie die sociale Bedeutung des Spiritismus anerkannt, was von den Vertretern der Wissenschaft nicht gesagt werden kann. Diese hielten sich und halten sich bis jetzt an die spiritistischen Experimente und machen kurzen Process mit ihm, indem sie seine Theorie für Aberglauben und die Experimente für Unsinn erklären. In dieser Richtung strömt auch die Flut der polemischen Literatur, wird aber nichts besser machen. Der Spiritismus hat eben eine untergeordnete philosophische und überhaupt wissenschaftliche Bedeutung, dagegen eine wichtige sociale.

Drittens erscheint der Spiritismus als ein notwendiges, naturgemäßes sociales Phänomen. Er ist durch den Culturkampf bedingt, welcher die Irreligiosität eines Teiles der Gesellschaft herbeiführt. Im Vergleiche zu den negativen Consequenzen der Irreligiosität, der Selbstmordneigung, der Psychose, der moralischen Verkommenheit, steht der Spiritismus und ähnliche Erscheinungen als ein positives Consequens da. Wenn daher der Culturkampf periodisch in der Geschichte der Menschheit auftritt, so müssen wir voraussetzen, dass auch der Spiritismus in der Culturgeschichte seine Analogien hat. Dieselben Ursachen müssen dieselben Folgen haben; setzt man die Bedingung, muss man auch das Bedingte setzen. Die Bedingung ist der Culturkampf, das Bedingte der Spiritismus, also: überall wo der Culturkampf vorhanden ist, muss auch der Spiritismus vorhanden sein; nur müssen wir hinzusetzen *mutatis*

[1] Z. B. in der Königgraetzer Diocoese in Böhmen vor einigen Jahren.

Digitized by Google

mutandis. Der Kampf z. B., welchen das Christentum mit den volksüblichen Anschauungen unternehmen musste, bezeichneten wir schon im 1. Capitel als eine Analogie des jetzigen Culturkampfes. Das Christentum repräsentirte damals den Fortschritt, welchem die in Verfall begriffene antike Civilisation hemmend entgegentrat. Darin ist ein Unterschied, dass das Christentum eine fertige einheitliche Weltanschauung mitbrachte, was bei der jetzigen Wissenschaft nicht der Fall ist, so dass durch seinen Sieg der Kampf auf lange Zeiten entschieden werden konnte. Doch gegenüber der bestehenden polytheistischen Weltanschauung verhielt es sich auf dieselbe Weise wie heutzutage die Wissenschaft gegenüber der positiven Religion. Auch damals wurde Bedürfnis gefühlt, die schroffen Contraste auszugleichen; man fühlte das Ungenügende des damals bestehenden Volksglaubens, schon bevor das Christentum auftrat, und das Bekanntwerden mit demselben musste bei einem verständigen Heiden eine ähnliche Skepsis hervorrufen, wie jetzt das Bekanntwerden mit der Wissenschaft. Was dachte ein solcher Mensch von den Opfern, welche er den Gesetzen seines Vaterlandes gemäß und der Tradition seiner Väter folgend, den Göttern darbrachte, was von den übrigen Staats- und Cultureinrichtungen, wenn er die Erhabenheit der christlichen Lehre erkannte, wenn er das schöne idyllische Leben der christlichen Gesellschaft und die heroische Aufopferung der Märtyrer mit den faulen Verhältnissen seiner eigenen Umgebung zu vergleichen begann? War es nicht natürlich, dass mancher von solchen Leuten unglücklich und mit sich selbst unzufrieden ward? Bekannt sind die Worte Senecas, durch welche er das sociale Elend seiner Zeit charakterisirt: *taedium, displicentia sui, et nusquam residentis animi volutatio.* Kein Wunder, bemerkt Masaryk (S. 153), dass in einer solchen Zeit der intellectuellen und moralischen Anarchie die Gemüter aufgeregt und durch und durch traurig und pessimistisch gestimmt sind; und es bleibt dem größten römischen Na-

Digitized by Google

turforscher vorbehalten einen Hymnus auf den — Selbstmord zu schreiben! Also die Selbstmordneigung war da, und in derselben Zeit trat auf einmal der Neuplatonismus auf, welcher bekanntlich die platonische Lehre durch christliche Anschauungen umgestaltete und auf solche Weise den Polytheismus mit dem Monotheismus verband Und diesen Neuplatonismus führen wir als Anologie des heutigen Spiritismus an. Er erscheint unter denselben Bedingungen, in demselben Gefolge, er steht ebenfalls in der Mitte der streitenden Parteien und hat sich auch rasch verbreitet. Im Jahre 243 kam Plotinus nach Rom und fand hier so viele Anhänger, unter welchen sich auch Kaiser Gallienus und seine Gemahlin Salomina befanden, dass er sich mit dem Plane beschäftigte eine Platonopolis zu gründen, deren Einwohner nach den Gesetzen Platons leben sollten. Nachdem endlich der Kampf durch den Sieg des Christentums zum Abschlusse gebracht worden war, verschwand auch der Neuplatonismus von der Bühne.

Aehnlicher Weise könnten wir im Mittelalter unter verschiedenen Secten, welche der Reformation vorausgegangen waren, Analogien aufsuchen; wir unterlassen es aber; denn unsere Ansicht über die Bedeutung des Spiritismus würde dadurch — falls dieselbe unhaltbar ist — nicht gerettet werden. Hat sie Anspruch auf Wahrscheinlichkeit, so haben wir den Weg gezeigt, wie solche Analogien zu finden sind.

Viertens können wir prognosticiren: der Spiritismus werde so lange sich verbreiten und dadurch von socialer Bedeutung sein, solange die Bedingungen seines Wachstums bestehen werden. Wird der Culturkampf auf irgend eine Weise gestillt, so wird auch der Spiritismus aufhören. Entbrennt aber in der Zukunft der Culturkampf in neuer Form, so wird wieder eine neue Auflage des Spiritismus auftauchen.

Digitized by Google

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen.

Von Carl Haberland.

(Fortsetzung.)

§ 8.

Die Scheu mit Andersgläubigen zu essen, welche uns bei den Bekennern vieler Religionen in aller Strenge und zur starren Satzung ausgebildet entgegentritt, liegt tief begründet in dem Bewusstsein der Gläubigen von der Alleinwahrheit oder wenigstens höchsten Vorzüglichkeit ihres Bekenntnisses und der daraus hervorgehenden Anschauung, dass die Bekenner anderer Religionen eben durch ihr falsches Bekenntniss befleckt sind, und dass sie diese ihre Uneinheit durch die enge Verbindung, welche durch ein Zusammenessen dargestellt wird, den Gläubigen mitteilen. Die Hindu, Juden, Abyssinier essen mit keinem, der eines andern Glaubens ist; letztere fürchten sich dadurch des Irrglaubens des Betreffenden schuldig zu machen.[1] Der Jude betrachtete nach talmudischer Anschauung das Essen mit Heiden als eine Teilnahme an heidnischer Opfermahlzeit und eine Anerkennung ihrer Götzen und verabscheute das Biertrinken mit ihnen namentlich, weil es leicht eine Gelegenheit zum Schließen von Ehebündnissen werden konnte;[2] die russischen Altgläubigen halten es für eine Sünde Speise oder Trank aus einem Gefäße zu nehmen, welches der Mund eines Andersgläubigen berührt hat.[3] Für die katholischen Christen verbot noch im Jahre 1440 das Concil von Freising das

[1] Harris 2, 176.

[2] Abodah Sarah 60. 226. Vom Passahlamm darf kein Fremder essen. 2. Mos. 12, 43.

[3] Erman 1, 300.

Digitized by Google

Zusammenessen ebenso wie auch das Baden mit den Juden,[1] ein Verbot, welches hinsichtlich des Zusammenessens wenigstens für Spanien, wo die Juden in sehr bedeutender Anzahl vorhanden gewesen zu sein scheinen, bereits im Jahre 303 vom Concil von Illiberis ausgegangen ist.[2] Große Sorgfalt verwendete die Kirche auch auf die Verhinderung des gemeinschaftlichen Essens ihrer namentlich neubekehrten Glieder mit den heidnisch gebliebenen Volksgenossen in der richtigen Voraussetzung, dass dadurch am ehesten ein Rückfall in heidnischen Brauch und Glauben ermöglicht wurde; in den bischöflichen Verordnungen zur Zeit der Christianisirung Deutschlands kehrt dieses Verbot immer und immer wieder.[3] Dass wie jeder Verkehr überhaupt so auch das Zusammenessen mit excommunicirten Mitgliedern der christlichen Gemeinschaft auf das strengste verboten war und streng geahndet wurde, versteht sich von selbst, die eigene Excommunication war schon frühzeitig dem dem Verbote Zuwiderhandelnden angedroht;[4] in Griechenland und Rom war das Zusammenessen mit den Verbannten verboten und erforderte, wenn es geschehen, eine religiöse Reinigung.[5] Unter den Mohammedanern sind es nur die Schiiten, welche eine derartige Gemeinschaft mit Ungläubigen verabscheuen, während die Sunniten sich nicht daran kehren.[6] Die Seikhs strecken in derartigen Fällen nur das Schwert mit einigen Worten über die Speisen und essen dann ohne Anstand,[7] obgleich sie im Uebrigen sich gerade zu den Andersgläubigen sowol Mohamedanern als Hindus in schroffen Gegensatz stellen. Auch schon auf

[1] Lammert 50.
[2] Milman 2, 288.
[3] Fehr 137.
[4] Lecky 2, 6.
[5] Fustel de Coulanges 237.
[6] Niebuhr. Beschreibung von Arabien. Kopenhagen 1772. S. 46.
[7] Sprengel und Forster 7, 260.

Digitized by Google

niederen Culturstufen finden wir diese Abneigung, wenngleich hier weniger das Religiöse als der Unterschied in den Sitten häufig der Grund dafür ist. Die Monbuttu und Acka pflegen nicht mit den Niam-Niam, Bongo und Mittu zusammenzuessen, weil diese nicht wie sie beschnitten sind und daher von ihnen als Wilde aufgefasst werden; die Nubier der Schweinfurtschen Karawane aßen dagegen wider nicht mit den Monbuttu, weil sie diese als Kannibalen verabscheuten.[1] Unter den ureingeborenen Stämmen Indiens scheuen die Puharris und Sontars wechselseitig die Gemeinschaft beim Essen und zwar weil die erstgenannten mit ihren Weibern speisen, die letzteren aber Schlangen essen, was jedes der anderen Partei ein Greuel ist;[2] ebenso essen die Uraus und Santhals, weil sie sich besser dünken, mit keinem Munda, oder er müsste denn erst ein Stück Geflügel in den Reistopf tun, der Munda dagegen isst mit beiden, aber alle werden nie gestatten, dass ein Europäer, Hindu oder Muselmann ihre Nahrung oder ihre Kochgefäße berühre.[3]

Der Hindu dehnt das Verbot des Zusammenessens auch auf seine Mitbürger gleichen Glaubens aber anderer Kaste aus und betrachtet es als einen Makel mit einem aus niederer Kaste zusammenzuessen, obgleich in seinem Religionsgesetz gar kein bestimmtes Verbot des Zusammenessens der drei höchsten Klassen vorliegt;[4] ebenso ist auch in Polynesien das Zusammenessen Geringerer mit Vornehmen verpönt, es würden, da man sich die Schutzgeister gerade beim Speisen am tätigsten dachte, die der letzteren be-

---

[1] Schweinfurt in Zeitschrift für Ethnologie 5, 10.

[2] Baseler Missionsmagazin 1842. Heft 1 S. 130.

[3] Church Missionary Intelligencer 1859, 19.

[4] Kerr. The domestic life character and customs of the natives of India. London 1865. p. 300. 265. Eine indische Legende erzählt von einem Könige, welcher sich in Kuhdung verbrannte, als er erfuhr, dass er unwissentlich mit einem ihm nicht sichtbar gewesenen Pariah zusammengegessen habe. Taylor 1, 128.

Digitized by Google

leidigt und ihre Rache auf beide Teile gezogen haben.[1] So weit geht aber diese Abneigung in Indien, dass selbst Unterabteilungen der Kasten stellenweise nicht miteinander essen und z. B. die Namburi Travancores nie mit den anderen Brahmanen dies tun.[2] Nur bei dem gemeinsamen Essen der Pilger in Dschagannath fällt der Unterschied der Kaste fort, und zwar wird hierbei auf die Nichtbeachtung der Kaste ein solches Gewicht gelegt, dass von den Priestern denen, welche sich aus Kastenstolz von dem Mahle ausschließen, die Absolution versagt wird.[3] Uebrigens gibt es unter den Hindus auch Secten, welche von diesen strengen Geboten abgehen; namentlich sind es die religiösen Bettler verschiedener Vischnusecten, welche ohne Berücksichtigung von Stamm oder Kaste mit einem jeden essen;[4] bei den Pran Nathis, welche eine Versöhnung beziehungsweise Identität des Hinduglauben und des Islam predigen besteht die Aufnahmeceremonie gerade im Zusammenessen mit Mitgliedern beider Bekenntnisse.[5] Schon die Berührung der Speise oder des Essgefäßes seitens des Angehörigen einer niedrigeren Kaste macht dasselbe zum Gebrauch für eine höhere untauglich,[6] ebenso wie auch die Berührung eines Ungebadeten oder eines der Schuhe an den Füßen hat,[7] und dieses Gefühl wurzelt so tief, dass oft das Küchengeschirr weggeworfen wird, wenn ein Mitglied einer anderen Kaste in die Hütte tritt, oder das Essen fortgeschüttet wird, wenn ein solcher dem Essenden nur überhaupt zu nahe gekommen ist;[8] namentlich weit treibt die Vischnusecte der Ramanujas den Ausschluss jeden fremden Blickes

[1] Waitz-Gerland 6, 537.
[2] Missionary Intelligencer 1862, 190.
[3] Baseler Magazin 1842[3] 77.
[4] Wilson 1, 55.
[5] Wilson 1, 352.
[6] Baseler Magazin 1845[2] 25. Intelligencer 1858, 135.
[7] Intelligencer 1858, 135.
[8] Baseler Magazin 1843[3] 85.

Digitized by Google

vom Mahl.[1] Nach Apastambas Aphorismen[2] soll der Zweigeborene mit essen aufhören, wenn ein Sudra ihn berührt, auch nicht in einer Reihe mit unwürdigen Personen essen. Auf der Reise wird der Hindu stets den Platz beim Essen mit Tüchern umgeben, damit ihm Niemand zusehen kann; symbolisch isolirt man wol auch seine Nahrung, indem man sie vor dem Essen mit der Hand umkreist.[3] Eine Folge dieser Furcht vor Verunreinigung ist auch die Anlage der Küche in dem Teile des Hauses, welcher Fremden am wenigsten zugänglich ist, das Verbot des Fremdeneintritts in dieselbe und die Vorschrift, die Küchentür stets sorgfältig geschlossen zu halten.[4] Uebrigens handelt ebenso der Khond den unter ihm lebenden Pariakasten gegenüber und bei anderen nichtarischen Völkerstämmen Indiens finden wir ähnliche Sitte, meist wol durch Hindueinfluss eingeführt;[5] auch der Jude soll nach dem Talmud kein christliches Gefäß und selbst ein neues von einem Christen erhaltenes nicht ohne eine vorhergegangene Reinigung benutzen.[6]

Besondere Vorsicht muss namentlich der Brahmane in Annahme von Speisen beobachten, er darf nicht die eines Sudra, eines Wahnwitzigen, eines Arztes, eines Erzürnten, eines Eunuchen und so noch vieler Anderer genießen, ebensowenig eine Speise, woran ein Vogel mit dem Schnabel gepickt, oder welche eine Menstruirte berührt, oder auf welche ein Mensch, der einen Abortus verursachte, sein Auge geworfen hat. Böse sind die Wirkungen derartiger Speisen: die eines Wäschers zerstört seine Muskelkraft, die

---

[1] Wilson 1, 39.

[2] 1, 5, 16, 32. 17, 1. 2. in The sacred laws of the Aryas. Translated by Bühler. Oxford 1879. Part 1.

[3] Dubois 1, 344. Colebrooke 1, 209.

[4] Wiese 1, 547. Dubois 1, 247.

[5] Globus 10, 15. Metz. Die Volksstämme der Nilagiris. Basel 1858. S. 54. 60.

[6] Buxtorf 628.

Digitized by Google

eines Töpfers seine Existenz, die eines Wucherers wirkt, als wenn er Exkremente, die eines Arztes, als wenn er Eiter hinabgeschluckt hätte; die auf welche ein Fötusmörder geblickt, teilt ihm das Verbrechen dieses Sünders mit.[1] Isst er derartige Speisen nur aus Versehen, so büßt ein dreitägiges Fasten sein Vergehen; geschieht es aber wissentlich, so tritt die Buße dafür ein, welche auf den Genuss von Samenflüssigkeit, Urin oder Kot steht.[2] Sieht den Brahmanen beim Manen- oder Opfermahl ein Tsandâla, ein Schwein, Hund oder Hahn, eine Menstruirte oder ein Eunuch essen, so wird dadurch die ganze Wirkung, welche durch ein solches Mahl erreicht werden sollte, vernichtet, und zwar zerstören von den drei Tieren das Schwein durch Geruch, der Hahn durch den Wind seiner Flügel, der Hund durch seinen Blick diese Wirkung.[3] Speisen, welche durch Beriechen seitens einer Kuh, durch Haare, Fliegen, Würmer oder sonst auf eine Art verunreinigt sind, wodurch sie eigentümlicherweise nicht als überhaupt unfähig zum Genusse durch das Speisegesetz erklärt werden, reinigt man, indem man sie auf das Feuer setzt, mit Wasser besprengt, sie mit Asche oder Erde berührt.[4] Die mongolischen Lamas lassen überhaupt jede erhaltene Speise vor dem Genuss von ihren Schülern vermittelst eines Stabes mit Wasser besprengen.[5]

Eine fernere Gemeinschaft, welche beim Essen von vielen Völkern gemieden wird, ist die mit dem weiblichen Geschlecht. Dieser Brauch gründet sich meistenteils darauf, dass das Weib als ein seinem Wesen nach dem Manne untergeordnetes Geschöpf gilt, dem es nicht gebührt, das

---

[1] Manu (Uebersetzung von Loiseleur Deslongchamps. Paris 1840) 4, 207 ff. 8, 317.

[2] Manu 4, 222.

[3] Manu 3, 239 ff.

[4] Apastamba 1, 5, 16, 21. Glosse. Yajnavalkya (Uebersetzung von Stenzler. Berlin London 1843) 1, 189.

[5] Klaproth 1, 237.

Digitized by Google

Mahl mit dem höherstehenden Geschlecht zu teilen, und findet seine Ergänzung noch darin, dass dem Weibe nur die weniger gute Nahrung, häufig sogar nur die Reste vom Mahl des Mannes zugewiesen werden. Auch die Idee von der Unreinheit des weiblichen Geschlechts, welche bei verschiedenen Völkern herscht, mag auf das Entstehen der Sitte eingewirkt haben. Bei den meisten Negerstämmen speisen die Frauen getrennt von den Männern,[1] ausnahmsweise nur teilt der Mann wol zuweilen das Mahl mit der vornehmsten oder liebsten Frau, welcher er auch, wenn er gut gelaunt, etwas geistiges Getränk von den festlichen Gelagen schickt; gewöhnlich aber speist jede Frau mit ihren Kindern zusammen,[2] sogar beim Hochzeitsmahl ist ihr nicht die Gesellschaft des neuen Gatten gegönnt, welcher ihr aber wenigstens ein Stück Fleisch schickt, damit sie nicht leer ausgeht.[3] In Dahome reicht die Frau knieend dem Manne die Speise und isst, wenn er geendet hat; unschicklich ist es in Darfur, wenn die Frau vor dem Manne isst; auch die Fulah und viele der ost- und centralafrikanischen Völkerschaften, ebenso die Tscherkessen dulden nicht die Teilnahme der Weiber am Mahl.[4] Dem Indianer steht das Weib viel zu niedrig, als dass er mit dem Weibe äße, sie isst nach ihm, und zwar wird behauptet, dass sie im Gegensatze zu der Mäßigkeit des Mannes alsdann sehr viel zu sich nähme;[5] indes gibt es auch Stämme, bei denen gemeinschaftlich gegessen wird, wie beispielsweise die Chimsyan-Indianer in Britisch-Columbien, welche nur bei großen Festlichkeiten getrennte Mahlzeiten halten, dabei aber sogar den Weibern den Vorrang lassen.[6] Bei den Walachen

[1] Waitz 2, 117.

[2] Allgemeine Historie 4, 127 (Goldküste).

[3] Ebenda 4, 316 (Whidah).

[4] Globus 10, 325 (nach Repin). El Tunsy in Lüdde's Zeitschrift 9, 12. Waitz 2, 471. Andrée 2, 217. 333. Pallme 47. Globus 21, 131. 3, 75 (nach Lapinsky).

[5] Catlin 91.

[6] Missionary Intelligencer 1858, 247.

Digitized by Google

wird das Hochzeitsmahl für die beiden Geschlechter gleichfalls gewöhnlich in verschiedenen Räumen aufgetischt,[1] und auch in Deutschland findet sich in einzelnen Gegenden diese Trennung der Hochzeitsgäste nach den Geschlechtern als Brauch. In Polynesien herscht nur auf Hawai und Tahiti die Sitte des Getrenntessens, was bei den strengen durch ganz Polynesien herschenden Taburegeln, welche auf Tahiti sogar nicht das Kochen am selben Feuer oder das Essen im selben Raume den beiden Geschlechtern gestatten, eigentlich zu verwundern ist; dagegen findet sie sich wider streng auf den Fidschi-Inseln.[2] Der Australier behandelt das Weib gleich einem Hunde, er wirft ihr von seinem Mahle zu, was ihm nicht behagt;[3] Samojeden und Grönländer schließen gleich anderen Polarvölkern wol wegen der Unreinheit des Weibes es vom Mahle des Mannes aus.[4] Das Weib des Hindu steht hinter ihrem Gatten und entfernt sich mit den Resten,[5] ebenso isst in China die Frau erst später, nachdem sie vorher Gatten und Söhne beim Mahle bedient hat.[6] Indess scheint in Indien diese Ausschließung der Gattin vom Mahl des Mannes in früherer Zeit nicht so gebräuchlich gewesen zu sein, da im Gesetzbuch des Manu auf das gemeinschaftliche Mahl der Gatten an einer Stelle angespielt wird;[7] eine andere verbietet allerdings wider dem Manne, wenn er Wert auf seine Männlichkeit setzt, mit der Frau aus einer Schüssel zu essen, ja sogar sie anzusehen, wenn sie isst, was uns aber bei den vielfachen Widersprüchen dieser Gesetzsammlung

---

[1] Schott. Walachische Märchen. Stuttgart u. Tübingen 1845. S. 76.

[2] Waitz-Gerland 6, 346. 121. 122. 637.

[3] Mundy. Wanderungen in Australien. Leipzig 1856. S. 80. Kapitän Sturt in Journal f. Land- und Seereisen 77, 284.

[4] Pallas 3, 75. Cranz 192.

[5] Baseler Missionsmagazin 44^2 50. 45^2 38. Wiese 1, 405.

[6] Globus 10, 34. Huc u. Gabet. Wanderungen durch das chinesische Reich. Leipzig 1867. S. 111.

[7] Manu 3, 313 ff. Wiese 1, 426.

Digitized by Google

nicht weiter Wunder zu nehmen braucht.[1] Bei den Hebräern und Aegyptern[2] nahmen die Frauen, ebenso wie bei den Griechen, Römern und Germanen an den Mahlzeiten der Männer teil, in Griechenland mit Ausnahme der Staaten, wo wie in Creta und Sparta gemeinschaftliche Mahlzeiten der Männer Vorschrift waren.[3] Christliche Völker kennen nicht mehr diese Unterordnung des weiblichen Geschlechts, welche bei den aufgeführten Völkern seine Ausschließung von dem Mahle der Männer verursacht; nur im südöstlichen Europa ist es dem Christentume nicht gelungen, ebenso wie im westlichen Asien, den morgenländischen Begriff der niederen Würde des Weibes zu unterdrücken, und der Grieche und Serbe, der Armenier und der nestorianische Christ dulden noch jetzt nicht die Teilnahme des Weibes am Mahl des Mannes, bei dem sie nur als Dienerinnen gegenwärtig sein dürfen.[4]

§ 9.

Betrachten wir jetzt die Bräuche, welche bei einem Gastmahle in den Begriff der sogenannten Höflichkeit fallen, so tritt uns zunächst als auffallend entgegen, dass bei den Indianern der Wirt selbst in der Regel nicht mitessen darf,[5] ähnlich wie er bei den Usbeken, wo er den Diener macht und jedes Gericht selbst auftragen muss, erst nachdem alle ihren Appetit gestillt haben, seinen Anteil berührt;[6] auch bei den Osseten, Inguschen, Abchasen und in Kafiristan[7] findet sich diese weitgehende Aufmerksamkeit

[1] Manu 4, 43. Gautama (in The Sacred Laws of the Aryas. Part. I) 9, 32.

[2] Rihm 465.

[3] Schoemann 1, 324.

[4] Globus 32, 149. Ausland. 1853, 729. Baseler Magazin 47[1] 136.

[5] Waitz 3, 135.

[6] Burnes. Reisen in Indien und nach Bukhara. Stuttgart 1835. Bd. 1 S. 264.

[7] Ausland 1878, 284.

Digitized by Google

gegen den Gastfreund, und stimmt dieses ganz mit der patriarchalischen Sitte, wonach Abraham, als er Jehovah und seine beiden Engel als drei Männer bewirtete, vor ihnen stand, während sie aßen.[1] In Deutschland findet sich stellenweise wie im Westrich und in Lerbach am Harze sogar der Brauch, dass der Bräutigam während des Hochzeitsmahles, anstatt Hauptperson zu sein, aufwarten muss;[2] im Thüringischen muss er nachher mit den Musikanten und dem Dienstpersonal essen;[3] in Andreasberg erhält beim Taufmahl der Kindervater von diesem nur eine Speckschwarte.[4] Auf den Marianen forderte der Anstand, dass ehe man selbst aß, man allen Anwesenden von den Speisen anbot,[5] wie es auch allgemein orientalische Sitte ist, beim Mahle zur Teilnahme aufzufordern, und Unterlassung dieser Einladung als ein Verstoß nicht nur gegen die Höflichkeit, sondern auch als ein solcher gegen das Sittengesetz gilt. Klunzinger[6] will für die Einladungssitte und vielleicht mit Recht einen Grund mit in der Furcht vor dem bösen Blicke sehen; das neidische Auge möchte übel auf die Speise und ihren Genießer wirken. Dem Moslin ist beim ersten Abendmahl an den Ramazantagen ein Gast ein absolutes Erfordernis und sollte er von der Straße aufgegriffen sein.[7]

Das Gegebene zu verkleinern und sich zu entschuldigen, dass man nichts Besseres geben kann, findet sich wie in unserm Höflichkeitskodex auch in dem der Samoaner, welcher gern das Gegebene als „nur etwas für Eure Diener" und ähnlich bezeichnet,[8] und sich darin mit der ausgesuchten

---

[1] 1. Moses 18, 8.

[2] Bavaria 4^2 368. Pröhle. Harzbilder. Leipzig 1855. S. 9.

[3] Witzschel. Sagen, Sitten und Gebräuche aus Thüringen. Wien 1866. 1878. Bd. 2 S. 237.

[4] Pröhle a. a. O. 12.

[5] Waitz 5^2 127.

[6] a. a. O. 384.

[7] Ebenda 170.

[8] Turner. Polynesia 198. 339.

Digitized by Google

Höflichkeit der Chinesen einerseits und mit den rohen Umgangsformen des Grönländers, welcher dennoch zuweilen sich entschuldigt, dass sein Haus nichts Besseres biete,[1] andererseits berührt. Prätorius[2] in seiner „Wünschelrute" sagt: „Es ist ein gemeiner Brauch unter uns Deutschen, dass der, welcher eine Gasterei hält, nach der Mahlzeit sagt: ‚es ist nicht viel zum Besten gewesen, nehmt so vorlieb'." Dagegen schreibt das indische Sittengesetz dem Hausherrn beim Manenmahle vor, dass er zu widerholten Malen die Aufmerksamkeit der Teilnehmer auf den Reis und die anderen Gerichte und ihre gute Qualität ziehe.[3] Sinnig ist der indianische Brauch, die abschlägliche Antwort, welche durch Rücksendung des als Einladungskarte dienenden Stäbchens geschieht, mit etwas Tabak als Versüßung der Absage zu begleiten,[4] auch der grönländische, dass man bei Besuchen stets eine Kleinigkeit Ess- oder Fellwaaren zum Präsent mitbringt; recht practisch der im Lechrain beim Ende der Hochzeiten übliche, dass der Abdanker seine Rede mit folgenden Worten schließt: „Dabei muss ich gleich fragen, ob auch alle genug haben. Sagen Sie es nur gleich und nicht erst nach 8 oder 14 Tagen!", worauf dann alle „Sach genug" rufen,[5] welcher Brauch sich zur Beseitigung nachheriger Ausstellungen auch anderwärts bei manchen Gastmahlen empfehlen dürfte. Richtet in Palästina der Scheich eines Beduinenstammes den Mitgliedern desselben und seinen sonstigen Freunden ein großes Mahl aus, bei dem der Platz natürlich sehr beengt ist und welches sich unsern sogenannten Abfutterungen vergleicht, so ist bei diesem die practische Einrichtung getroffen, dass sobald einer gesättigt ist, er sich die Hände wäscht, und der Scheich einen an-

[1] Journal für Land- und Seereisen 74, 312 (nach Graah).
[2] Bei Grimm. Sagen. Berlin 1865. Bd. 2 S. 316.
[3] Manu 3, 233.
[4] Waitz 3, 135.
[5] Leoprechting. Aus dem Lechrain. München 1855. S. 244.

Digitized by Google

dern der Gäste aufruft, seine Stelle einzunehmen.[1] Dem Inder hinwiderum gilt ein Verlassen der Mahlzeit vor den anderen Gästen, um seine Abwaschungen vorzunehmen, als der guten Sitte zuwiderlaufend, und verbietet das Sittengesetz dem Brahmanen die Nahrung eines solchen Menschen anzunehmen.[2] Bei verschiedenen Beduinenstämmen Südarabiens müssen die Gäste durch Handarbeit zur Zurüstung des Mahles beitragen, während einige Holz herbeischleppen, holen andere Wasser, helfen beim Schlachten u. s. w.[3]

§ 10.

Die Verteilung der Speisen übernimmt zuweilen der Vornehmste, wie dies z. B. in Mikronesien der Fall ist und wie auch auf den Fidschi-Inseln der König die Reihenfolge beim Kawatrinken festsetzt;[4] in Lakedämon bekleideten das Amt des Fleischverteilers angesehene Personen, als Beispiel diene Lysander, welcher dazu vom König Agesilaus ernannt wurde.[5] In der Reichenbacher Gegend besorgte bei Hochzeiten früher das Austeilen der Speisen der Hochzeitbitter, anderwärts im Voigtlande besorgt beim Kindtaufschmause der Lehrer das Vorlegen.[6] Im Thüringischen zerlegt dieser auch bei Hochzeiten den Braten, welcher auf den Ehrentisch kommt, an dem nur Pfarrer, Lehrer und Paten sitzen, in die gehörige Anzahl von Teilen;[7] in der Plauenschen Gegend darf, oder durfte er wenigstens früher, sich dafür auch das beste Stück vorweg nehmen.[8] Meistenteils natürlich fällt die Speiseverteilung dem Wirte

[1] Missionary Intelligencer 63, 236.

[2] Manu 4, 212.

[3] Wrede 93.

[4] Waitz-Gerland 5^6 81. Dumont d'Urville. Reise nach dem Südpole u. s. w. Darmstadt 1846—48. Bd. 2 S. 167.

[5] Plutarchs Tischreden 2, 10, 2.

[6] Köhler 233. 249.

[7] Witzschel 2, 237.

[8] Köhler 237.

Digitized by Google

zu, der nach deutscher Rede dabei selbst entweder ein Tropf oder ein Grobian sein muss, je nachdem er sich das schlechteste oder beste Stück reservirt. Im Waldeckischen sagt man, dass die Ehehälfte, welche das Fleisch schneidet auch das Regiment im Hause habe; aber in einem solchen Hause ist es schlecht bestellt, denn da wackeln die Tische, schneiden die Messer nicht und gibt es kein, d. h. wenig Fleisch zu essen.[1] In der Ilias ist es gleichfalls der Wirt, und sei es der göttergleiche Achilleus, welcher das Fleisch zerstückt und an die Tischgenossen verteilt.[2] In Südarabien fand Wrede bei den Beduinen, um Streitigkeiten zu vermeiden, die einzelnen Stücke der geschlachteten Tiere nach Art unseres Pfänderausratens unter die Teilnehmer verteilt;[3] auch bei Opferschmäusen scheint in Griechenland vielfach die Portionsverteilung durch das Loos geschehen zu sein.[4]

Das schwierige Amt der Verteilung ist indess vielfach dadurch erleichtert, dass die Verteilung der einzelnen Stücke geschlachteter Tiere bei gemeinsamen Mahlen und Festen durch den Gebrauch geregelt ist, und ängstlich wird alsdann darauf geachtet, dass keinem seine Ehre durch Vorenthaltung des ihm Gebührenden geschädigt werde. Bei den Lappen ist es streng nach Stand und Rang bestimmt, welches Stück vom Renntier einem jeden vorgelegt wird, und richtet sich dies hauptsächlich danach, ob dasselbe mehr vorn oder hinten am Tier gesessen hat;[5] auf Samoa wird der Rang der einzelnen Häuptlinge sogar durch den bestimmten Fisch oder das bestimmte Fleischstück angezeigt, zu welchen sie bei gemeinschaftlichem Mahle berechtigt sind, und ist dies der Grund zu häufigen eifer-

[1] Curtze 377.
[2] Ilias 9, 209. 217. 24, 625.
[3] Wrede 93.
[4] Plutarchs Tischreden 2, 10, 1.
[5] Allgemeine Historie 20, 529.

Digitized by Google

süchtigen Streitigkeiten;[1] auch im alten Griechenland muss eine ähnliche Rücksichtnahme auf die Würde bei der Verteilung der Fleischstücke geherscht haben, denn als die Söhne des Orestes, welche ihren blinden Vater sorgsam pflegten, ihm einmal von einem Opfertiere anstatt eines Schulterstücks eine Hüfte schickten, hielt er dies für einen absichtlichen Schimpf und fluchte seinen Söhnen.[2] Anders war es nach chinesischen Berichten bei den Hiongnu [Türken]; bei ihnen erhielten die jungen Helden die besten Bissen der Mahlzeit, während das Alter sich mit den Ueberresten begnügen musste.[3] Auf Tonga erhielt der vorsitzende Häuptling dei den Kawagelagen vom gebratenen Ferkel die Leber, vom Geflügel die Haut des Halses und den unteren Teil am Gerippe;[4] hei den Malagaschen gehört die eine Keule eines jeden Stückes Geflügel dem Aeltesten der Familie, ferner muss jeder getödtete Farren, wie es scheint, dem König überliefert werden, jedenfalls ist wenigstens der Schwanz vom Rindvieh ein nur ihm und dem Adel vorbehaltenes Gericht.[5] Aehnlich haben die Häuptlinge der Bakuene das Anrecht auf jedes Brustfleisch,[6] und müssen noch jetzt die Bauern bestimmter dalmatinischer Dörfer in Erhaltung mittelalterlichen Herrenrechts von jedem Schwein den Kopf, von jedem Ochsen die Zunge dem Herren abliefern,[7] welches Stück auch der Tigré bei den Marea seinem Schutzherrn von jeder geschlachteten Kuh nebst dem Brustfleisch abgeben muss;[8] in der Kabarda erhält der Herr von jedem geschlachteten Rinde des Bauern eine Vorderkeule, gleichfalls erhält er eine solche auch einmal des Jahres

[1] Turner. Polynesia 344.
[2] Preller 2, 344.
[3] Castrén. Ethnologische Vorlesungen 57.
[4] Mariner 469.
[5] Missionary Intelligencer 1865, 249. Globus 7, 266.
[6] Globus 10, 70 nach Livingstone.
[7] Globus 31, 211.
[8] Munzinger 237.

Digitized by Google

von denen, welche Schafe besitzen.[1] Erscheinen diese Teile danach als Leckerbissen, so finden wir andrerseits bei den Masai den Gebrauch, dass die Frau von der Kuh nur Fuß, Hals und Kopf, die alten Leute die Nieren und Leber erhalten, wonach sie auch Nieren- und Leberesser genannt werden,[2] und ersehen daraus, welche Teile vom Schlachtvieh diesem Volke als die geringsten gelten. Nieren und Lebern aber sind hinwiderum bei anderen Völkern gerade bevorzugte Stücke; in Lithauen werden dem jungen Paare, nachdem es zu Bette gebracht ist, die Nieren von Böcken und Ochsen vorgesetzt, damit die Ehe eine fruchtbare werde,[3] bei den Chewsuren erhält beim Leichenmahl der Wirt des Trauerhauses zuerst ein Stück Schafsleber, um, wie es heißt, dadurch die Seele des Todten von Judas loszukaufen;[4] in Rianzo muss das Weihnachtsessen stets mit einer Leber begonnen werden, damit man alle Speisen so leicht als diese verdaue.[5] Die Lippans in Texas essen nach Tödtung des Wildes sofort dessen Niere in rohem Zustande;[6] bei indischen Opfern erscheint zuweilen die Leber als Opferstück par excellence, dessen Ueberreste den diensttuenden Brahmanen, welche ihren Bissen zu gleicher Zeit verschlucken müssen, gegeben werden.[7]

Ist in Teheran am Kurban Beiram der Umzug mit dem Opferkameel beendet, so wird dieses geschlachtet und hat dabei jede Handwerkerzunft Anspruch auf einen gewissen Teil, so die Fleischer auf den Kopf, die Schneider auf die Beine u. s. w.[8], wie auch im alten Wales genau

[1] Bergé 128.

[2] v. Decken 2, 25. Nach grönländischem Glauben essen die blassen Sterne Nieren, die roten Lebern. Bastian in Zeitschrift für Ethnologie 4, 397 cf. Cranz 294.

[3] Tettau und Temme 257.

[4] Radde im Globus 35, 122.

[5] Rajacsich 131.

[6] Journal of the Ethnological Society of London 2, 278.

[7] Wiese 2, 362.

[8] Brugsch 1, 257.

Digitized by Google

vorgeschrieben war, welches Stück jedem Hofbedienten von den gelieferten Tieren zukam; die Felle davon erhielt der Koch.[1] Nach dem Harzer Waidmannsspruch gehört Fell nebst Kopf und Hals als Lohn dem Jäger,[2] nach dem Gesetze des Moses, ebenso nach karthagischem Opfergesetz das Fell vom Brandopfer dem Priester;[3] nach dem türkischen Gewohnheitsrecht beansprucht die Regierung in Aegypten die Felle aller geschlachteten Tiere.[4] In der Kabarda erhält der Pferdehirt von den geschlachteten Stuten den Hals und den größten Teil der Eingeweide.[5] Bei den Malers fällt ein Vorderviertel vom Opfertier dem dem Hausvater beim Opfer assistirenden Dorfpriester zu,[6] bei den Kurg gehört dem diensttuenden Priester der Kopf des Schweines;[7] das mosaische Gesetz bestimmte für Aron und die Söhne Arons die Brust des Web- und die Keule des Hebeopfers, ebenso wie das gesammte Fleisch der zu opfernden erstgeborenen Rinder, Schafe und Ziegen — nach dem im 5. Buch Mose enthaltenen Gesetze erhalten die Priester Bug, Kinnbacken und rauhen Magen vom Opfervieh.[8]

In diese Bestimmung der einzelnen Stücke mischt sich zuweilen etwas Symbolisches: so erhält bei den Kurgstämmen der Astrolog bei einer gewissen Jagd an einem Feste den Kopf des erlegten Wildes,[9] so gebührt im alten Wales dem Richter die Zunge, da er über die Zungen Aller urteilen musste;[10] in Athen fiel sie bei gewissen Staatsfesten von den Opfern den dabei fungirenden Herolden als

[1] Wachsmuth. Europäische Sittengeschichte. Leipzig 1831 ff. Bd. 2 S. 231.

[2] Pröhle. Harzbilder 109.

[3] 3. Mos. 7, 8. Duncker 1, 281.

[4] Paulus. Sammlung 3, 198. Brehm 2, 20.

[5] Bergé 129.

[6] Zeitschrift für Ethnologie 6, 349.

[7] Mögling und Weitbrecht. Das Kurgland. Basel 1866. S. 71.

[8] 2. Mos. 29, 27. 4. Mos. 18, 18. 5. Mos. 18, 3.

[9] Mögling 69.

[10] Wachsmuth 2, 231.

Digitized by Google

Deputat zu oder sie wurde dem Hermes als dem Gott der Redner vor der Nachtruhe geweiht, um diese für sich zu erlangen.[1] Im heroischen Zeitalter zerschnitt man Abends vor dem Schlafengehen die aufgehobene Opferzunge und warf sie bei der den Göttern dargebrachten Libation in das Feuer.[2] Auch dem Poseidon wurde die Zunge seiner Opfertiere dargebracht,[3] dem Haoma nach älterer parsischer Sitte vom geschlachteten Tier neben dem linken Auge gleichfalls die Zunge geweiht;[4] im dreißigjährigen Kriege bekam sie der Profoss von jedem im Heere geschlachteten Stück Rindvieh.[5] Bei den samojedischen Hochzeitsmahlen erhält der Bräutigam das Herz,[6] bei den Inguschen die Knaben die Ohren, um sie an Gehorsam zu erinnern.[7] Das Schweifchen — Sauwedele — des gebratenen Schweines wird im schwäbischen Günztal in verdeckter Schüssel der Neuvermählten zum Schluss des Mahles servirt,[8] in der Oberpfalz überreicht ihr der Brautführer das Schweifchen vom Kalbsbraten, damit sie Glück zu Knaben habe;[9] in der Plauenschen Gegend erhielt sie früher beim Hochzeitsmahle den hintern Teil vom Schweine mit dem ganzen Schwanze, an welchem ein grünes Sträußchen gebunden war.[10] Im Holsteinischen hebt der Schlächter, wenn er den Schwanz des Schweines abgeschnitten hat, ihn in die Höhe mit dem Spruche:

---

[1] Schömann 2, 242. Preller 1, 339.

[2] Schömann 2, 242.

[3] Arnobius. Wider die Heiden. Uebersetzt von Besnard. Landshut 1842. S. 613 Anmerkung.

[4] Spiegel. Avestaübersetzung. Bd. 2. Einleitung. S. 72.

[5] Freytag. Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Bd. 2 (1859) S. 61.

[6] Castrén. Reisen 253.

[7] Klaproth 1, 623.

[8] Bavaria 2, 829.

[9] Schönwerth 1, 97.

[10] Köhler 237.

Digitized by Google

De Steert hört de Weerth;
Wenn he den nich behagt,
Hört he de Magd![1]

Wir haben im Vorgehenden bereits mehrfach gesehen, welche Fleischstücke bei verschiedenen Völkern am beliebtesten waren, es mögen hierüber noch einige Angaben folgen.

„Aber den Ajas ehrte mit langausreichendem Rücken
Agamemnon . . ."

singt Homer[2] und bezeichnet uns damit das Fleischstück vom Schlachtvieh, welches von den Griechen am meisten geschätzt wurde. Den Aegyptern galt die Vorderkeule mit der Schulter als das auserwählte Stück,[3] und auch im alten Testament wird „die Schulter und das was daran ist" als besondere Speise erwähnt, welche Samuel dem Saul um ihn zu ehren vorsetzen lässt;[4] auf den Ehrentisch gehört bei der Hochzeit im Spessart das Brustkernstück des Rindes.[5] Das Lieblingsstück ist den Mongolen beim Hammel das Bruststück, beim Schaf das hintere Seitenstück,[6] den Kirgisen das Bruststück, vom Pferd aber neben dem Bauchfett, welches in Gedärme gestopft, geräuchert und stets dem Gaste als Ehrengericht vorgesetzt wird, das Kreuz, welches ein sehr zartes Fleisch bietet.[7] Bei den Inguschen gilt als das Vorzugsstück der Kopf mit der Brust und werden beide Stücke daher zugleich den Gästen vorgelegt, von denen jeder ein Stück davon nehmen muss,[8] bei den Osseten der Kopf, welcher daher gleichfalls den Gästen gegeben wird.[9] Die Ostjaken bewirten solche da-

[1] Pröhle. Harzsagen 249 Anmerkung.
[2] Ilias 7, 321.
[3] Wilkinson 32.
[4] 1. Samuel 9, 24.
[5] Bavaria 4a 248.
[6] Globus 28, 347. 211.
[7] Radloff in Zeitschrift für Ethnologie 3, 294. 368.
[8] Klaproth 1, 623.
[9] Daselbst 660.

Digitized by Google

gegen mit der Zunge, dem Hirn und dergleichen als Leckerbissen,[1] während dem Patagonier das fast ganz aus Fett bestehende Hinterteil des Straußen am schmackhaftesten dünkt und daher von der Jagd für die Weiber und Kinder mit ins Lager genommen wird.[2] Bei den Römern galt zur Kaiserzeit als ganz besonderer Leckerbissen die Gebärmutter der Sau.[3]

§ 11.

Nicht nur bei feierlichem Mahle ist häufig der Platz des Einzelnen beim Mahle bestimmt, auch für das Essen in der Familie hat sich verschiedenfach ein bestimmter Gebrauch in dieser Beziehung ausgebildet. Bei den Lappen hat der Vater den obersten Platz am Feuerherd, die Frau den daneben, die Kinder gegenüber, die Knechte und Mägde an der Tür, der Gast wird zwischen Hausherr und Hausfrau gesetzt[4] — man befürchtet also hier nicht wie in der Wetterau, dass das Sitzen eines Dritten zwischen zwei Eheleuten auf Störung des Ehefriedens hinwirke.[5] Bei den Tscherkessen sitzt der Vater auf der einen Seite der Hütte, die Mutter auf der anderen, die Kinder jedes in einem Winkel, ein Sitzen des Sohnes mit dem Vater oder des jüngeren Bruders mit dem älteren an einem Tische ist überhaupt durch die Sitte als respectwidrig verpönt;[6] bei den Longobarden durfte ein Königssohn erst, wenn er von

[1] Beschreibung 1, 77.

[2] Musters 74.

[3] Plutarch. Tischreden 8, 9, 3.

[4] Allgemeine Historie 20, 535. Beschreibung 1, 9. Im Mittelalter galt der dem Hausherren gegenüberliegende Sitz, das „gagensidele" als Ehrenplatz. Nibelungen 617, 2.

[5] Wuttke § 366. Das Sitzen zwischen zwei Schwestern beim Essen deutet man in Deutschland — z. B. Curtze 674 — vielfach auf baldigen Bräutigamsstand.

[6] Dubois de Montpéreux. Reise um den Kaukasus. Darmstadt 1842/46. Bd. 1 S. 85. Lapinsky im Globus 3, 75.

Digitized by Google

einem auswärtigen Könige gewaffnet war, mit dem Vater zusammenessen.[1] Nach dem Brauche der heidnischen Bulgaren saß, wie aus ihren Anfragen bei dem Papste Nicolaus I. hervorgeht, nur der Landesherr beim Essen an einem Tische, während die Uebrigen, auch seine Gemahlin, auf dem Fußboden ihr Essen einnahmen;[2] ebenso sitzen bei den Hannaken in Mähren nur der Hausvater und die Hausmutter beim Essen, Kinder und Gesinde stehen dabei.[3] Aehnliche Sitte führte in Erneuerung altrömischen Brauches Kaiser Otto III. ein, indem er beim Mahle allein und höher als die Uebrigen an einer halbkreisförmigen Mittagstafel saß, eine Einrichtung, welche aber nach einer Bemerkung von Thietmar von Merseburg verschieden von den Zeitgenossen beurteilt wurde;[4] Karl der Große dagegen aß überhaupt vor den Uebrigen allein, bedient von den Fürsten und Herzögen, dann diese von der nächsten Rangklasse bedient, und in dieser Stufenfolge ging die Speisung des Hofes vor sich, so dass ein solches Mahl von Nachmittags 2 Uhr bis gegen Mitternacht dauerte — so erzählt wenigstens der Mönch von St. Gallen,[5] ob diese Tischordnung aber alltäglich durchzuführen gewesen ist, dafür müssen wir wol ihm die Verantwortung überlassen, es geschah vielleicht wol nur bei bestimmten feierlichen Gelegenheiten.

§ 12.

Die Furcht vor Vergiftung hat in manchen Ländern namentlich an den Höfen die Sitte aufkommen lassen, dass der Darreichende zuerst von der Speise oder dem Getränk kostet, um den Argwohn zu vergewissern, dass nichts Unrechtes beigemengt ist. Sowol in Butan wie in Schoa gießt

[1] Paulus Diaconus 1, 23.
[2] Ausland 1875, 124.
[3] Deutsch 12.
[4] Thietmar von Merseburg 4, 29.
[5] Mönch von St. Gallen 1, 11.

Digitized by Google

der Mundschenk etwas von dem Getränk in seine hohle Hand zum Vorkosten, ehe er es dem Herscher kredenzt; in ersterem Staate müssen auch die Aerzte, im andern wenigstens der königliche Leibarzt, jederzeit erst von der Medicin im Beisein des Kranken aus gleichem Grunde kosten.[1] Im alten China geschah dies Vorkosten der Medicin bei Krankheit der Eltern durch den Sohn, bei Krankheit des Fürsten durch den Minister.[2] In den Negerländern ist die Sitte des Vorkostens allgemein; ehe man dem Gaste etwas vorsetzt, genießt man davon, wie dies auch bei den Kaffern Brauch ist, und selbst der Mann verlangt es in Ashanti von seiner Ehefrau, wenn sie ihm das Essen servirt hat.[3] Die Fürstin, welche in Iddah den Missionär Schön mit seiner Gesellschaft bewirtete, nahm gleichfalls zuerst ein Stück von einer Ente, um zu zeigen, dass kein Gift darin sei, wie andrerseits auf der Sierra Leone Küste die Eingeborenen, als ihnen Kapitän Owen Rum anbot, verlangten, dass er nach ihrer Sitte denselben kosten solle, um sie zu vergewissern, dass er nicht bezaubert oder vergiftet sei.[4] Beim Besuch Heinrichs des Achten von England in Frankreich im Jahre 1532 trank bei der Begrüßung der französische König zuerst ihm zu[5] — vielleicht aus einem ähnlichen Grunde. Auf der Pfefferküste muss die Hausfrau, unter deren Obhut der Palmwein gewesen, bei Festlichkeiten den ersten und letzten Zug tun, nicht bloß des Giftes, sondern auch etwa beigemischten Zaubers wegen[6], und ebenso fand Livingstone bei den Makololo, dass jede Frau, welche einen Topf mit Bier brachte, vorher erst

---

[1] Turner. Gesandtschaftsreise 92. Harris 2, 43.

[2] Plath. Ueber die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen (Sitzungsberichte Münchener Akademie 1862II) S. 244.

[3] Winterbottom 331. Waitz 2, 220. Wilson 135.

[4] Baseler Missionsmagazin 1845I 40. Journal für Land- und Seereisen 78, 132.

[5] Brand 2, 259.

[6] Wilson 89.

Digitized by Google

aus gleichem Grunde einen tüchtigen Zug daraus tat.[1] Das Gesetz des Manu schreibt für die königliche Nahrung vor, dass sie nur von den erprobtesten Dienern bereitet, dann aber auch mit der größten Sorgfalt auf Gift geprüft wird und durch Sprüche, welche das Gift neutralisiren, geweiht werde, ferner dass der König allen seinen Speisen Antidote beimische und stets kostbare Steine an sich trage, welche die Wirkung des Gifts zerstören.[2]

Der Augenblick, in welchem man die Speise zu sich nimmt, ist der geeigneteste, um durch Zauber auf den Essenden zu wirken; in diesem Momente ist er völlig ungeschützt gegen jeden schädlichen Einfluss, und wird man daher alles tun, um einen jeden solchen auszuschließen. In der Landschaft Drenthe (Provinz Friesland) scheuet man sich auf das ängstlichste in Gegenwart von Mitgliedern gewisser Familien, welche im Rufe der Zauberei stehen, zu essen, weil sie die Macht haben, alle Speise in verderbenbringende Dinge umzuwandeln.[3] Nach Oberpfälzer Ansicht kann man einem namentlich beim Essen leicht etwas hineinwünschen, man braucht nur zu sagen: „Wenn du nur den Teufel hineinäßest!“ oder eine ähnliche Verwünschung auszusprechen;[4] nach mährischem Glauben kommt das Fieber meist mit dem ersten Bissen oder dem ersten Löffel Suppe in den Menschen.[5] Eine Sorte Fieber — die hundertste — ist bei dieser Gelegenheit sogar nach einer böhmischen Legende für immer unschädlich gemacht, da man ihre Anwesenheit in einem von in Milch gebrockten Brodstückchen bemerkte und dieses in eine Blase band, wo es sich dann selbst zu Tode schüttelte.[6] Der Aegypter pflegt die ein-

[1] Globus 10, 98.

[2] Manu 7, 217. 218.

[3] Wolf. Niederländische Sagen 585.

[4] Schönwerth 3, 70 ff, woselbst auch einige Sagen als Belege gegeben sind.

[5] Grohmann No. 1147.

[6] Daselbst No. 1146.

Digitized by Google

gekauften Nahrungsmittel sorgfältig zu verbergen, um sie vor dem bösen Blick zu schützen.[1] Die Ovampo haben, um gegen Zauberei von Fremden beim Essen geschützt zu sein, den Brauch diesen entweder Butter zwischen die Augen zu reiben, oder ihnen, indem sie deren Kopf gen Himmel richten, etwas Wasser, womit sich einer der Ovampo vorher gurgelt, ins Gesicht zu speien.[2]

Am einfachsten ist natürlich aber der Brauch, alle Verdächtigen, namentlich Fremde, deren Gesinnung man nicht kennt, einfach am Zusehen bei der Mahlzeit zu hindern, dieselbe mit den Seinigen streng abgeschlossen einzunehmen. Der Abyssinier verschließt beim Essen sorgfältig die Tür, um das böse Auge auszusperren, und zündet regelmäßig zu fernerem Schutze ein Feuer an[3] und auch auf den Hebriden fand Buchanan gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, dass bei der Mahlzeit die Tür gewöhnlich zugemacht war, was zwar auf die frühere Unsicherheit gedeutet wurde, aber wahrscheinlicher aus obigem Grunde erklärt werden kann; war nur die Tür angelehnt, so wagte schon fast niemand einzutreten[4] — auf den Maldiven fand sich die Sitte vor, dass man beim Essen in das innerste Gemach sich zurückzog.[5] Die Balonda essen nie in Gegenwart Fremder, ebenso wie die Bewohner des Reiches des Cazembe streng heimlich diniren, die Warua nie leiden, dass ein anderer, namentlich aber kein weibliches Wesen ihnen beim Essen zusieht,[6] und diese Scheu findet sich vielfach auch bei anderen Völkern mehr oder weniger stark ausgeprägt, da man nie wissen kann, was ein Zuschauer

---

[1] Klunzinger 384.

[2] Galton 216.

[3] Harris 2, 194.

[4] Buchanan. Reise durch die westlichen Hebriden. Berlin 1812. S. 95.

[5] Allgemeine Historie 8, 205.

[6] Globus 10, 99 nach Livingstone. Gamito in Ausland 1858, 336. Cameron 2, 65.

Digitized by Google

im Schilde führt. Auf eine derartige Furcht gründet sich jedenfalls auch der Brauch der Eskimo eine Wöchnerin ein Jahr lang nicht allein essen zu lassen,[1] da Wöchnerinnen und durch sie das Kind vorzugsweise schädlichen Einflüssen ausgesetzt sind, und ferner der in Deutschland weitverbreitete, dass ein während der Mahlzeit Eintretender mitessen muss;[2] indem dieser Teil an der Speise nimmt, würde er auch Teil an dem derselben anhaftenden Schädlichen nehmen und daher gewiss nicht derartiges veranlassen. In der Wetterau sagt man, dass wenn ein Eintretender nicht mitisst, dies den Kindern schadet.[3] Bei den Indianern fordert die Höflichkeit, dass man in jeder Hütte, in welche man eintritt, etwas isst, vielleicht aus einem ähnlichen Grunde.[4]

Am sichersten ist die Methode, welche die Negerkönige befolgen und die darin besteht, dass überhaupt niemand sie essen sehen darf, ein Verbot, welches mit der größten Peinlichkeit und Strenge durchgeführt wird, und welches wol auch in der Furcht vor Zauberei seinen Hauptgrund hat, und nicht, wie es wol gedeutet wird, darin dass das Volk den König, indem ein Schleier über seine menschlichen Bedürfnisse geworfen, desto eher für einen Gott halten solle,[5] wenngleich auch diese Auffassung ihre Berechtigung hat, da z. B. Cameron[6] auf seinem Zuge durch Afrika im Herscher Kasongo ein Beispiel fand, dass die vom Herscher in Anspruch genommene Göttlichkeit sich unter anderem darin beweist, dass er keiner Nahrung zur Existenz bedarf, tagelang ohne ein Bedürfnis zu fühlen hungern kann und überhaupt nur aus reinem Vergnügen, nicht aus Notdurft isst und trinkt. Bei den Warua bemerkte Ca-

[1] Ausland 1865, 69.
[2] Grimm, Aberglauben No. 407.
[3] Wolf, Aberglauben No. 18.
[4] Waitz 3, 136.
[5] Allg. Historie 4, 365.
[6] Cameron 2, 63.

Digitized by Google

meron, dass der Königin-Wittwe, welche ganz abgeschlossen lebte und als eine mit dem verstorbenen Gatten noch in geistiger Verbindung stehende Prophetin verehrt wurde, die Speisen von den Sklaven nachts hingesetzt wurden und diese sich alsdann schleunig zurückzogen;[1] in Indien ist in einer gewissen Brahmanenfamlie Punas der Gott Ganesa seit dem Jahre 1640 in dem jeweiligen ältesten Sohne durch verschiedene Generationen inkarnirt gewesen, und haben die betreffenden Personen die Bedürfnislosigkeit von jeglicher Nahrung als ein Zeichen der einwohnenden Göttlichkeit gleichfalls für sich in Anspruch genommen.[2] Wer in Loango den König essen oder trinken sah, war es selbst sein eigener Sohn oder andrerseits nur ein Hund, musste sterben, wenn das Leben des Königs nicht selbst gefährdet sein sollte, und wurde sein Blut dann auf den Fetisch des Königs geträufelt;[3] ebenso stand in Ardrah der Tod darauf, und musste man sich hier, wenn die Schüsseln zum König getragen wurden, vor ihnen auf das Antlitz werfen, damit Zauberei unmöglich gemacht würde.[4] Auch der Monbuttukönig isst stets allein und darf selbst den Inhalt der Schüsseln niemand sehen;[5] der Herscher von Lunda isst in bestimmter Hütte und wer ihn darin überrascht, ist unrettbar verloren;[6] in Whidah durften den König nur seine Weiber essen sehen.[7] Von dem Fürsten von Munio berichtet Barth, dass noch niemand ihn essen gesehen habe,[8] und gleichfalls hielt Chaka,

---

[1] Cameron 2, 61.

[2] Capt. Moore in Ehrmann. Neueste Beiträge zur Kunde von Indien. Weimar 1806. Bd. 2 S. 388.

[3] Allg. Historie 4, 675.

[4] Daselbst 4, 410.

[5] Schweinfurt in Zeitschrift für Ethnologie 5, 13.

[6] Globus 32, 31 nach Dr. Pogge.

[7] Allg. Historie 4, 365.

[8] Barth. Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralasien. Kleine Ausgabe. Gotha 1859/60. Bd. 2, 133.

Digitized by Google

der Napoleon der Zulu, streng auf diese Sitte.[1] Im Gegensatz hierzu erzählt Mungo Park, dass der Maurenkönig in Ludamar oft mit seinem Kameeltreiber aus einer Schüssel äße,[2] und wird uns von Fezzan berichtet, dass hier Reich und Arm, Herr und Diener ungenirt zusammenspeisten[3] — ein Gegensatz der Sitte, wie uns deren viele der aus dem Nomadenleben hervorgewachsene Islam bei seinem Zusammenstoß mit dem Negertume zeigt. Mit dem Trinken nehmen es die Negerkönige nicht ganz so genau, denn wenn auch in Ardrah das Leben darauf stand, den König trinken zu sehen, so trank doch in Whidah der König in Jedermanns Gegenwart und selbst in Loango geschah dies zuweilen, nur mussten die Anwesenden während dessen auf das Gesicht fallen und der das Getränk Bringende sich sofort umdrehen und ein Gleiches tun.[4] In Dahome hält der Mundschenk dem Könige ein seidenes Tuch vor, wie das auch die Kilolo (der höhere Adel) im Reiche Lunda, ferner die Warua beim Essen und Trinken in Gegenwart Anderer tun;[5] auf der Pongoküste trinkt der König hinter einem Schirm oder hinter einer Scheidewand.[6]

Auf Tonga dreht das Volk dem essenden König den Rücken zu, um ihn nicht essen zu sehen; auf Viti isst jeder Häuptling allein und die Umstehenden klatschen, wenn er fertig ist, in die Hände,[7] welches Händeklatschen auch bei den Jaggaern, die sich im vorigen Jahrhundert vom Innern Afrikas gegen die Küste hin vordrängten, von seiten der den Herscher beim Trinken knieend und sin-

---

[1] Journal für Land- und Seereisen 78, 291 nach Capt. Owen.
[2] Mungo Park. Reisen im Innern von Afrika. Berlin 1799. S. 136.
[3] Sprengel und Forster 7, 145.
[4] Allg. Historie 4, 410. 265. 675.
[5] Globus 10, 322 nach Dr. Repin. 32, 31 nach Dr. Pogge. Cameron 2, 65.
[6] Wilson 228.
[7] Waitz-Gerland 6, 353. 579.

Digitized by Google

gend umgebenden Weibern vollführt wurde.[1] Auch die Hindu lieben es nicht, dass ein Fremder beim Essen ihnen zusieht oder nur ihnen überhaupt nahe steht, und in dieser Beziehung Strengdenkende, wie die Sekte der Ramanujas, die Radschputen und Andere, ziehen es in diesem Falle, auch wenn es nur beim Kochen geschieht, vor, das Mahl zu unterbrechen und die Speisen, welche dadurch verunreinigt sind, in die Erde zu vergraben;[2] die Sepoys trennen sich nach den militärischen Exercitien und jeder umgibt sich mit einem kleinen Erdringe von ein oder zwei Zoll Höhe, um darin jeder für sich geschützt kochen zu können.[3]

Ist in den vorstehend erwähnten Fällen die Rede davon gewesen, wie sich dem essenden König gegenüber die Anwesenden zu verhalten haben, so gibt es andererseits auch wider Vorschriften über Essen und Trinken in Gegenwart Vornehmerer, welche ähnlich erscheinen, aber begründet sind in dem Gedanken, dass dem Vornehmen das Zusehen beim Essen oder Trinken Anderer nicht in seiner Würde steht, wie sich dies namentlich in Polynesien unter dem Einflusse der Ansicht, dass dem Essen etwas Verunreinigendes beiwohnt, ausgebildet hat. Ist es teilweise wie z. B. in Butan[4] überhaupt nicht Sitte, dass in Gegenwart des Herschers gegessen wird, so fordert anderwärts wenigstens der Gebrauch oder das Gesetz, dass dies mit dem Vornehmen zugewendetem Rücken geschieht. So ist es mit dem Trinken in Gegenwart des Hersohers in Loango,[5] so beim Essen in Gegenwart des Häuptlings oder selbst nur eines vornehmen Verwanten auf Tonga, wo als Grund dafür angeführt wird, dass man alsdann an-

[2] Allg. Historie 5, 105.
[3] Kerr 300.
[4] Daselbst 298.
[5] Turner. Gesandtschaftsreise 104.
[6] Wilson 228. Allg. Historie 4, 675.

Digitized by Google

nehmen kann, nicht zugegen zu sein;[1] auch die Singhalesen kehren beim Trinken einander nie das Gesicht zu.[2]

§ 13.

Bei verschiedenen Völkern findet sich eine ausgeprägte Scheu, ein Geschirr, welches bereits ein Anderer zum Essen gebraucht hat, zu benutzen; diese Scheu ist namentlich in Indien und Polynesien groß. In Indien geht sie sogar so weit, dass einzelne höhere Kasten, in verschiedenen Gegenden selbst jeder reine Hindu, das eigene Essgeschirr nur einmal gebrauchen und sich bei öfterer Benutzung selbst für befleckt halten würden; es wird daher nach dem Essen sofort weggeworfen, was indess keinen großen Verlust in sich schließt, da nur eine sehr billige irdene Waare oder mit noch größerer Vorliebe selbst von den Vornehmsten zusammengenähte Blätter als Speisegeschirr benutzt werden; vielfach sind indess auch metallene Geschirre in Gebrauch, von denen man glaubt, dass sie mit größerer Sicherheit zu reinigen sind als irdenes Geschirr.[3] Diese Vorsicht in Betreff der Benutzung des Essgeschirrs überbietet noch die Vorschriften, welche das Gesetz des Manu gibt, denn dieses verbietet neben verunreinigtem Geschirr wohl auch zerbrochenes und solches hinsichtlich dessen man irgend welchen Argwohn hat, bemerkt aber ausdrücklich, dass ein Topf die nötige Reinigung durch ein zweites Kochen erhält, außer wenn er in Berührung mit Spirituosen, Speichel, Blut und dergleichen gewesen.[4] Um nicht zu gar zu häufiger Außergebrauchsetzung der Wassergefäße, wozu ein einfacher Blick eines Mitgliedes niedriger Kaste genügen würde, gezwungen zu

[1] Mariner 489. Waitz-Gerland 6, 353.

[2] Percival. Beschreibung von der Insel Ceylon. Leipzig 1803. S. 223.

[3] Kerr 171. 301.

[4] Manu 4, 65. 5, 122. 123.

Digitized by Google

sein, pflegen die Frauen das Wasser nie in Tongefäßen zu holen, sondern stets in solchen von Metall, welche man durch einfaches Abwaschen wider reinigen darf;[1] Töpfe betrachtet man übrigens so lange als unfähig der Verunreinigung durch Berührung, bis sie Wasser in sich enthalten haben.[2] Ist Koch- oder Essgeschirr durch irgend einen fremden Einfluss verunreinigt, so ist es natürlich vom Gebrauch ausgeschlossen, und selbst Sudraklassen, wie die Turas, welche das Betreten ihrer Wohnung oder ihres Bootes durch einen Brahmanen als entweihend ansehen, werfen, wenn dies geschieht, ihr Kochgeschirr fort.[3] Auch die geringste Kleinigkeit, ein Reiskorn oder dergleichen, welches beim Essen der Nachbar auf den Teller fallen lässt, macht die Beendigung der Mahlzeit unmöglich, oder fordert wenigstens die Ersetzung von Speise und Geschirr;[4] unter den Koragars, einer Pariakaste des südlichen Kamara, wird bei einem bestimmten Feste das Fallenlassen eines Reiskorns vom eigenen Teller auf den des Nachbars mit einer Geldbuße und der Ausstoßung aus der Kaste bestraft.[5] Anders als diese übertrieben reinlichen Hindus der Gebirgslappe, welcher nur seine Zunge als Reinigungsmittel der Schüsseln oder Tröge gebraucht, bis diese zuletzt von dem Gebrauche kohlschwarz werden,[6] oder die türkischen Stämme, welche ihre Holzgeschirre im Gegensatz zu den gut gehaltenen Kupfergefäßen nur mit einem selbst nie gereinigten Pferdeschweif auswischen,[7] oder die Damara, welche das Reinigen ihrer Milchschüsseln aus abergläubischem Grunde nur ihren Hunden überlassen.[8]

---

[1] Dubois 1, 246.
[2] Ebendaselbst.
[3] Max Müller. Essays (Deutsche Ausgabe) 2, 308.
[4] Dubois 1, 250. Missionary Intelligencer 1858, 135.
[5] Globus 28, 61.
[6] Lüddes Zeitschrift 2, 524.
[7] Daselbst 10, 343.
[8] Andersson 1, 246.

Digitized by Google

Wie der Inder ist auch der Polynesier sehr eigen in Beziehung auf die Speisegefäße; in Neuseeland hat jeder streng sein eigenes Esskörbchen,[1] und wenn auch im übrigen Polynesien darin nicht die gleiche Strenge herscht, so sind doch verschiedenartige Beschränkungen in dieser Beziehung überall dort üblich. Namentlich aber wird wegen des von den Vornehmen ausgehenden Tabu ängstlich darüber gewacht, dass ein von den Höchststehenden, besonders vom Könige, benutztes Geschirr, welches dadurch dem gemeinen Gebrauch entzogen ist, nicht von einem Niedrigstehenden benutzt wird; ein derartiger Tabubruch hätte für beide Teile traurige Folgen, da der zürnende Schutzgeist des Vornehmen ihn unbedingt rächen würde. Daher werden auf Tahiti die Gefäße, woraus der König gegessen oder getrunken, meist zerbrochen, und wol nur die sehr kostbaren für seinen ferneren Gebrauch aufgehoben.[2] Ein Gleiches geschieht auch in Japan mit dem Essgeschirr des Mikado; benutzt dasselbe ein Anderer oder berührt er es nur, so trifft ihn schweres Unglück, Anschwellungen des Mundes und der Kehle sind die nächsten Folgen davon.[3] Auch in Whidah trank niemand aus dem Becher des Königs, bei zufälliger Berührung fremder Lippen wurde er nicht mehr gebraucht;[4] der schwäbische und bayerische Aberglaube verlangt wenigstens, dass man einen fremden Löffel vor dem Gebrauch dreimal anhaucht, man weiß sonst nicht, welches Unheil man sich dadurch zuzieht — ein böser Mund kann leicht die Folge der Unterlassung dieser Vorsicht sein.[5]

Der deutsche Volksglaube liebt überhaupt die zu weit getriebene Gemeinschaft beim Essen nicht. Essen zwei von einem Teller, so entsteht Feindschaft zwischen ihnen,

[1] Waitz-Gerland 6, 54.
[2] Waitz-Gerland 6, 191. 349.
[3] Bastian. Seele 95. Ausland 1859, 538.
[4] Allg. Historie 4, 365.
[5] Birlinger 1. 409. Panzer 1, 257. Meier 508.

Digitized by Google

ebenso, wenn man in ein Stück Brod beißt, von dem schon ein Anderer abgebissen hat, namentlich, wenn es in die abgebissene Stelle geschieht; bläst man indessen darauf, so schadet es nicht;[1] nach böhmischem Glauben aber verliebt sich ein Jüngling in ein Mädchen, wenn er nach ihr von demselben Stücke isst.[2] Ja der deutsche Volksglaube geht so weit, dass er sogar das gleichzeitige Trinken zweier Personen als nicht gut verwirft;[3] fangen zwei zusammen an zu trinken, so trinken sie einander die Röte, sind es stillende Frauen, einander die Milch ab.[4] Auch in Mikronesien findet sich ein Verbot, dass zwei Menschen von einer Bananentraube essen,[5] und durch fast ganz Polynesien ist das Zusammenessen aus einem Gefäße streng untersagt, vielfach sogar das Zubereiten und Auftragen des Essens für zwei Personen.[6] Den Parsen ist das gemeinschaftliche Essen zweier Personen von einem Teller gleichfalls verboten, damit nicht der Speichel des Einen die Speise für den Andern zu einer unreinen mache.[7] — Ueberall in Deutschland kann übrigens das Verbot der gemeinschaftlichen Benutzung eines Essgefäßes schon deshalb nicht gelten, weil vielfach auf dem Lande die Hausgenossen aus einer gemeinschaftlichen Schüssel direkt essen, wie dies auch im Mittelalter allgemeine Sitte war, und z. B. noch Parcival mit den Gralsrittern nach orientalischer Weise die Speisen mit den Fingern aus einer Schüssel langen musste.[8] — Ebenso ist das Waschen zweier Personen aus einem Waschbecken verpönt, da es Feindschaft zwischen ihnen erregt, welcher Glaube nicht nur für

---

[1] Grimm. Aberglaube No. 448. 146. Wuttke § 212.
[2] Grohmann No. 1464.
[3] Grimm No. 1933.
[4] Grimm No. 145. Fischer 252. Wuttke § 369.
[5] Waitz-Gerland 5[b] 147.
[6] Daselbst 6, 54. 354.
[7] Anquetil in Spiegels Avesta. Bd. 2. Einleitung S. 50.
[8] Rochholz. Glaube 2, 120.

Digitized by Google

Deutschland, sondern auch für England, Italien und Norwegen[1] gilt; in Norwegen sagt man auch wol, dass sie dann gleiche Kinder bekommen;[2] in Mecklenburg vermeidet man die üble Folge — Erzürnen — wenn man vorher dreimal in das Waschwasser spuckt.[3] In Oberfranken sieht man es sogar nicht einmal gern, wenn zwei Kinder mit demselben Wasser getauft werden, da dann eines von ihnen sterben muss;[4] auch anderwärts, z. B. in der Oberlausitz, findet sich diese Abneigung, für welche der Glaube, dass die Kraft dem Wasser durch die erste Taufe genommen, als Erklärung eintritt.[5] Blasen zwei Personen zugleich in ein und dasselbe Feuer, dann kommt nach norwegischem Glauben keine von ihnen in den Himmel, nach böhmischem blasen sie sich Flechten aus dem Feuer an;[6] drücken zwei Personen zugleich auf eine Türklinke, die eine von innen, die andere von außen, dann stirbt nach norwegischer Deutung bald jemand im Hause.[7]

Die gleiche Scheu vor Verunreinigung, welche uns die angeführten Gebräuche zeigten, liegt auch dem ferneren zu Grunde, beim Trinken nicht das Gefäß mit dem Munde zu berühren, sondern die Flüssigkeit so in den Mund zu gießen, dass es nicht geschieht. Diese Sitte herscht bei den Hindus — zu diesem Zwecke sind die Trinkgefäße häufig mit einem Hahn versehen, damit das Getränk in einem Strahl ausfließe — wenn auch nicht allgemein,[8] bei den Parsen,[9] bei den Singhalesen,[10] den Malaien,[11] in

[1] Strackerjan 1, 46. Brand 3. 177. Duringsfeld 2, 210. Liebrecht. Zur Volkskunde. Heilbronn 1879. S. 331.

[2] Liebrecht 331.

[3] Bartsch No. 1532.

[4] Bavaria 3, 309.

[5] Wuttke § 348.

[6] Liebrecht 337. Grohmann No. 263.

[7] Liebrecht 314.

[8] Kerr 171. 301. Wiese 1, 522. 561.

[9] Spiegel. Avesta. Bd. 2. Einleitung. S. 50.

[10] Parcival 222. Allg. Historie 8, 492.

[11] Waitz-Gerland 5a 129.

Digitized by Google

Poly- und Melanesien. Von Neuseeland wird es als Sitte der Vornehmen berichtet, dass sie sich das Getränk in die vor den Mund gehaltenen Hände schütten ließen, damit wegen der Heiligkeit des Kopfes die Lippen das Gefäß nicht berührten;[1] auf Viti hält man das Gefäß 8 bis 10 Zoll über den Kopf, da es unschicklich, dass mehrere es mit dem Munde berühren, doch scheinen gerade die vornehmsten Häuptlinge hier von dieser Sitte ausgeschlossen zu sein.[2]. In Abyssinien spendet der Herr den Untergebenen einen Trunk, indem er ihnen denselben in die nebeneinandergehaltenen hohlen Hände gießt; auf gleiche Weise trinkt der Diener die Neigen des Herrn, jedenfalls wol damit nicht eine Verunreinigung des Trinkgefäßes des Herrn eintritt.[3] Auf Mindanao tranken nach Forrest immer je vier Personen geistiges Getränk aus einem Gefäße mittelst kleiner Röhren,[4] also auch mit Vermeidung der Gefäßberührung.

§ 14.

Was die Reinlichkeit bei Tische durch Händewaschen und Mundausspülen anbetrifft, welche wir bei vielen Völkern antreffen, wo wir sie in Anbetracht des übrigen Kulturzustandes derselben kaum zu erwarten berechtigt sind, so dürfen wir solche wol größtenteils auf durch Religion oder Aberglauben gebotenen Brauch zurückführen, denn der Begriff der Reinlichkeit ohne eine solche Beimischung scheint dem Geiste des Naturmenschen, so schwer dies auch mit unsern jetzigen Ansichten zu vereinigen sein mag, schwieriger und später zu kommen als der der Abwendung eingebildeter abergläubischer Einflüsse durch Abwaschung körperlicher Verunreinigung, welche seiner Ansicht nach eben diese eingebildeten Einflüsse auf sich zieht

[1] Waitz-Gerland 6, 352.
[2] Wilkes 2, 181. Waitz-Gerland 6, 579.
[3] Heuglin 132.
[4] Forrest. Reise nach Neu-Guinea u. s. w. Hamburg 1782. S. 263.

Digitized by Google

— dem Wilden liegt z. B. bei Verunreinigung durch eine Leiche weniger daran, sich von der Beschmutzung zu reinigen, weil sie ihm als solche unangenehm ist, ihn sinnlich oder ästhetisch unangenehm berührt, als weil anderenfalls dem Geist des Todten oder überhaupt dem Geisterreich schädliche Einwirkungen auf den Verunreinigten gestattet sind. Religiöse Gründe nimmt auch Gerland für das in ganz Polynesien übliche Mundausspülen und Händewaschen vor und nach Tisch als mitwirkend an,[1] und da wir in den orientalischen Religionen die Waschungen bei Tische eben als religiöse Gebote behandelt finden, so können wir dreist ähnlichen Ursprung für diese Sitte bei den vielen Völkern niederer und höherer Kulturgrade, bei denen sie uns entgegentritt, vermuten, wenngleich wir ihn nicht überall so deutlich ausgesprochen finden wie bei den Kutchin-Indianern,[2] welche ihre Kinder vermahnten, vor dem Essen Hände und Gesicht zu waschen, damit sie den großen Geist nicht erzürnten. Im alten Ägypten[3] wusch man sich stets vor dem Essen die Hände, wie dies auch bei den Parsen Vorschrift ist,[4] in Florida[5] das Gesicht, auf der Pfefferküste[6] die Hände nach der Mahlzeit, wobei man sich gleichzeitig den Mund spülte; auch in Iddah fand der Missionär Schön, dass die Fürstin, ehe sie von den den Gästen vorgesetzten Speisen kostete, sich die Finger wusch, wie überhaupt vielfach im westlichen Afrika diesem Reinlichkeitsbrauche begegnet wird.[7] Händewaschen vor dem Essen als stehende Sitte zeigen uns ferner die Kafirs,[8] welche auch vor dem Essen beten, die

[1] Waitz-Gerland 6, 54. 47. 362. Turner. Polynesia 353.
[2] Missionary Intelligencer 1866, 125.
[3] Wilkinson 32.
[4] Spiegel Avesta a. a. O.
[5] Waitz 3, 82.
[6] Wilson. Westafrika. Leipzig 1862. S. 87.
[7] Baseler Missionsmagazin 1845 1 40. Journal Ethn. Soc. 1, 221.
[8] Elphinstone. Gesandtschaftsreise nach Kabul. Weimar 1817. Bd. 2 S. 340.

Digitized by Google

Adighe,[1] nach dem Essen die Lappen[2] und andere; im Mittelalter war es in Deutschland Sitte sich vor Tische zu waschen und dann nochmals nachdem die Fleischspeisen gegessen waren, d. h. vor dem Nachtisch, wobei wir uns gegenwärtig halten müssen, dass der Gebrauch der Gabeln erst Ende des sechzehnten Jahrhunderts seinen Ursprung nahm.

In den orientalischen Religionen sind die Waschungen bei Tisch genau vorgeschrieben und werden im Allgemeinen, eben weil sie religiöse Gebote sind, peinlich befolgt. Die genauesten Vorschriften hat wol das indische Sittengesetz: nach ihm ist vor dem Essen der Mund auszuspülen und sind dann nebst Brust, Kopf und Fuß die Höhlungen des Körpers, von denen als die sechs des Kopfes die Augen, Ohren und Nasenlöcher besonders hervorgehoben werden, zu benetzen. Das Mundausspülen muss dreimal, beim Sudra und dem Weibe nur einmal, und zwar jedesmal mit soviel Wasser als die Handhöhlung hält, geschehen; dann muss der Mund zweimal getrocknet werden und zwar mit der sogenannten Maus der Hand; bei den Apastamba ist vor dem dritten Male des Spülens noch ein Reiben des Gaumens und des inneren Teils der Lippen mit dem Finger oder einem Stückchen Holz vorgeschrieben. Nach dem Essen ist der Mund wieder zu spülen, welches auch bei dem Übergeben nach Tische, wofür zu anderen Zeiten Bad und Essen geklärter Butter als Reinigung vorgeschrieben sind, als genügend erachtet wird, und darf man nirgends vorher hingehen, namentlich auch nicht einmal über die Veden nachdenken, so lange man noch irgendwie einen Rest der Nahrung im Munde hat. So lange die Hände nach dem Essen von der Abwaschung noch feucht, soll man nicht lesen, ohne die gehörige Abwaschung nach dem Essen nicht den Kopf, das Feuer, eine Kuh oder einen Brahma-

[1] Globus 3, 74.
[2] Beschreibung 1, 9.

Digitized by Google

nen berühren.[1] Das Bad indessen unmittelbar nach dem Mahle ist für gesunde Personen verboten.[2] Colebroke erwähnt noch eines Mundspülens wenn man sich setzt, eines weiteren, wobei man das Wasser hinunterschluckt, vor Beginn des Essens und dann wieder eines nach Beendigung der Mahlzeit.[3] Der Ackerbau treibende Bhatelastamm der Brahmanen hat sich von der Ablution vor der Mahlzeit dispensiert ebenso wie von verschiedenen anderen Geboten des religiösen Gesetzes, wird daher aber auch als auf niedrigerer Stufe als die übrigen brahmanischen Stämme stehend betrachtet.[4] Die Lamas der Mongolen führen aus Furcht vor der Verunreinigung durch tierische Speise stets ein Gefäß mit Wasser bei sich, um nach solcher Speise sofort den Mund reinigen zu können, wogegen das Handwaschwasser ihnen gereicht wird.[5]

Bei den Mohammedanern ist das Waschen der Hände vor und nach dem Essen und die Abtrocknung mit einem Handtuch Vorschrift; das Wasser dazu ist zuerst den Gästen, welche zur rechten Seite des Wirtes sitzen, dann denen zur linken zu reichen, alles Wasser aber, worin sich die Essenden die Hände gewaschen haben, in eine Schale zusammenzugießen.[6] Ferner verlangt das strenge Gebot, nichts beim Essen hinunterzuschlucken, was zwischen den Zähnen steckt, und spülen sich daher Rigoristen nach jedem Bissen den Mund aus, was sonst eigentlich nur nach beendeter Mahlzeit Sitte ist.[7] Das Sittengesetz der Sekte der Babys schreibt das Reinigen des Mundes mit

[1] Manu 2, 53. 60. 4, 75, 76. 82. 101. 121. 142. 5, 138. 139. 144. 145. — Apastamba 1, 5, 16, 9. 40.

[2] Colebroke 1, 154.

[3] Daselbst 1, 208.

[4] Transctions As. Soc. Bomb. Branch 3, 373.

[5] Klaproth 1, 237. 238.

[6] Tornauw 231.

[7] Pottinger. Reisen durch Beludschistan und Sinde. Weimar 1817. S. 235n.

Digitized by Google

Zahnstocher und Bürste nach dem Essen vor.[1] Das Abrasieren des Schnurbarts, welches der Islam vorschreibt, hat auch seinen Grund in der Furcht, durch denselben die Speise zu verunreinigen;[2] dem indischen Sittengesetz zufolge verunreinigt aber weder ein Barthaar, welches in den Mund gerät, noch die Speise, welche zwischen den Zähnen hängen bleibt; löst sich letztere, so verunreinigt sie; doch nur, wenn sie auf ein Körperglied fällt, ist eine Reinigung nötig, während das Verschlucken dieser Speisereste sie ebenso wie auch den Speichel von selbst wieder rein macht.[3] Das orthodoxe jüdische Speisegesetz schreibt vor, genau Acht zu haben, dass die Hände in ganz reinem Wasser gewaschen und sorgfältig abgetrocknet werden, ehe man das Brot isst; genießt man es mit nicht getrockneten Händen, so ist es als ob man unreines Brot gegessen, genießt man es aber gar mit ungewaschenen Händen, so ist die Verunreinigung so groß, als ob man bei einer Metze gelegen habe. Vor dem Nachgebet ist der Mund zu spülen, damit das Gebet und der Name Gottes mit reinem Munde gesagt werde, auch ist genau darauf zu achten, dass nach geendeter Mahlzeit kein Fleisch oder Brosamen sich zwischen den Zähnen befinden.[4] Nach genossenem (kirchlichen) Abendmahl soll man einem vereinzelt in Deutschland vorkommenden Aberglauben gemäß sich nicht den Mund abwischen.[5]

§ 15.

Eine fernere Sitte, welche sich weitverbreitet findet, ist die, sich nur der rechten Hand beim Essen zu bedie-

[1] Gobineau p. 518.

[2] Maltzan 333.

[3] Manu 5, 141. Apastamba 1, 5, 16, 11. Gautama 1, 38 ff. 44. Yâjnavalkya 1, 195.

[4] Buxtorf 268—270. 299—302.

[5] Kuhn und Schwartz. Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche. Leipzig 1848. S. 444.

Digitized by Google

nen. Allgemein ist sie im Islam, welcher vorschreibt, mit der linken, die in Aegypten beim Essen sogar unsichtbar bleiben muss und sittsam herabgesenkt zu Nebenzwecken wie z. B. Trinken trocken aufgespart wird, keine Speise zu berühren, da diese Hand zu den weniger anständigen Beschäftigungen gebraucht wird, namentlich auch zum Waschen des Körpers, wobei wieder die rechte keinenfalls benutzt werden darf; auch sagt man wol, dass der Teufel mit der linken Hand isst und trinkt.[1] Ebenso ist den Hindus die Linke beim Essen verboten, schon darum, weil man sich ihrer zur Reinigung nach Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse bedient,[2] — der rechte Arm selbst muss beim Essen entblößt sein,[3] die Speise mit allen fünf Fingern zum Munde geführt werden[4] — den Singhalesen ist sie selbst beim Speisebereiten untersagt;[5] die Malaien bedienen sich nur dreier Finger der rechten Hand zum Essen und halten die linke für geringere Bedürfnisse frei, vornehme Frauen bedienen sich sogar der rechten außer beim Essen nur noch zum Sticken und Grüßen.[7] Gleicherweise findet sich diese Sitte auch bei vielen Negervölkern und kann bei ihnen, da sie unterschiedslos bei heidnischen und mohammedanischen Bekennern und selbst bei Stämmen, die vom Islam gar nicht berührt sind, wol nicht als importirt angesehen und dem Einflusse des Islam zugeschrieben werden;[8] das Reichen der linken Hand gilt stellenweise sogar als arge Beleidigung, da so manches Nicht-

[1] Tornauw 232. Niebuhr 78. Höst 108. Klunziger 56. Ausland 1858, 41.

[2] Kerr 171. Manu 5, 136.

[3] Manu 4, 58.

[4] Colebroke 1, 209.

[5] Percival 203.

[6] Waitz 5a 129.

[7] Waitz 1, 152.

[8] Munbo Park 250. Allg. Historie 8, 192. Wintterbottom 164. Waitz 1, 151.

Digitized by Google

anständige damit geschieht.[1] Auch der Neuseeländer gebraucht nie die Finger der linken Hand zum Essen.[2] Das Berühren mit beiden Händen fordert das jüdische Gesetz bei Aufhebung des Becher zur Danksagung bei Tisch,[3] das indische beim Manenopfer für die Gefäße, worin der Wirt den Reis und die übrigen Nahrungsmittel herbeibringt, weil sonst die bösen Geister sofort die Speisen verstreuen;[4] überhaupt darf keine Speise angenommen werden, welche man nur mit einer Hand darreicht.[5]

§ 16.

In starkem Widerspruch mit unsern Begriffen von Wolanständigkeit steht die arabische Sitte, dass man, sobald man gesättigt ist, dies durch „eine zwar nicht zarte aber unzweideutige Weise", nämlich durch ein starkes Aufstoßen, seinem Wirte andeutet, der dann aufhört, weiter zum Essen zu nötigen; es ist dies eine unbedingt erforderliche Höflichkeitsform, um die volle Befriedigung über die Bewirtung auszudrücken, und wird als eine dem Wirte angetane Ehrenbezeugung aufgefasst.[6] Genau die gleiche Sitte herscht auch in Indien[7] und ähnlich pflegt der Abyssinier sein Wolbehagen bei einer Bewirtung durch ein starkes Geschmatz gleich einem Schweine auszudrücken, nach seiner Meinung beobachtet dies nur der Bettler nicht,

[1] Winterbottom 164.
[2] Ausland 1860, 449.
[3] Buxtorf 286.
[4] Manu 3, 224/5.
[5] Colebrooke 1, 208.
[6] André 1, 198. Brehm 1, 182. Brugsch 1, 359.
[7] Paulin de S'Barthélemy 1, 464/3. „Sie waren völlig zufrieden mit der Bewirtung, as he indeed learnt from the fragrance of their belches." Siwaitische Legende bei Taylor 2, 845. Eine andere Gasentlerung aber bedroht das französische Sprichwort „qui pète en mangeant, voit le diable en mourant". Wolf No. 632.

Digitized by Google

der isst, als ob er sich dessen schäme;[1] auch der Sudanese leckt sich die Finger zum Zeichen, dass es ihm wohlgeschmeckt mit lautem Schmalzen einzeln ab.[2] Die Grönländer hinwiderum verhalten sich bei einer Bewirtung sehr gleichgültig, um nicht für arm oder heißhungrig gehalten zu werden, und lassen sich infolge dessen auch sehr zum Zulangen nötigen;[3] auch der Indianer stellt sich, wenn er in das Zelt des Wirtes tritt, selbst bei größtem Hunger durchaus gleichgültig und betrachtet ein gegenteiliges Benehmen als seiner Würde zuwiderlaufend.[4] Auch in Europa ist das Sichnötigenlassen nicht nur in den besseren Ständen Sitte; der schwedische Hochzeitswirt muss seine Gäste, nachdem das Brautpaar mit dem Geistlichen bereits am Tische sitzt, erst auf dem Hofe aufsuchen und sie gleichsam mit Gewalt an den Tisch bringen.[5] Wer bei einem Feste zuerst aus der Breischüssel isst, wird nach norwegischem Glauben nicht selig oder stirbt zuerst: dagegen lebt nach mährischem, wer langsam isst, lange; nach Tyroler kommt der, welcher zuletzt mit Essen aufhört, nicht zum Heiraten.[6] Im Eifellande wird derjenige, welcher am Dreikönigsabend zuerst in die Schüssel langt, König oder Königin und muss die Zeche zahlen — man langt daher häufig nach langem Zögern gemeinschaftlich zu.[7] Das Aufsichwartenlassen zu Tisch kennt übrigens bereits Plutarch als ein oligarchisches Benehmen.[8]

Die Vertilgung alles Aufgetragenen wird von den

---

[1] Harris 2, 194. Sprenger und Forster 3, 196n. Globus 3, 313.

[2] Brehm 1, 182.

[3] Cranz 224. Journal f. Land- und Seereisen 75, 85 (Cpt. Graah).

[4] Carver 207.

[5] Globus 3, 311.

[6] Liebrecht. Zur Volkskunde. Heilbronn 1879. S. 337. Grohmann No. 1626. Zingerle 90.

[7] Schmits 6.

[8] Tischreden 8, 6, 2.

Digitized by Google

meisten Naturvölkern als eine Pflicht gegen den freundlichen Geber betrachtet und nur sehr vereinzelt, wie z. B. bei den Mongolen,[1] findet sich die Anschauung, dass es unanständig ist, von den aufgetragenen Speisen alles zu verzehren. Selbst in Deutschland gilt es in manchen Gegenden noch bei den Bauernfestlichkeiten, bei Hochzeit und Taufe, als Pflicht des Gastes, sein Möglichstes in Vertilgung des Dargebotenen zu leisten, und leicht wird dann Bescheidenheit und Mäßigkeit für eine Beleidigung des Wirtes gehalten.[2] Auch im Orient betrachtet man das tüchtige Zulangen seitens des Gastes als eine Ehre für den Wirt; beispielsweise legen die Maroniten einen großen Wert darauf, dass die Gäste fleißig der Flasche zu Ehren des Wirtes zusprechen.[3] Bei den Serben erfordert es die Ehre des Hauses von einer Hochzeit die Gäste nur im Stadium einer größeren oder geringeren Trunkenheit zu entlassen, und halten sie gleichfalls darauf, dass der sogenannte Weihnachtsbesucher sich womöglich betrinke, da dies als eine gute Vorbedeutung für die Familie im folgenden Jahre gilt.[4] Wenig anheimelnd ist die persische Sitte, das Taschentuch als Umhüllung für die Speisen zu benutzen — dem Schah werden sie in Shawls aufgetragen —,[5] immer aber noch weniger abstoßend als die Sitte, welche Prschewalski bei seinem mongolischen Karawanenführer beobachtete, statt der Teller gefrorene Fladen von Yak-Exkrementen zu nehmen.[6] In sein Sacktuch wickelt übrigens auch der Bewohner des Fichtelgebirges das Leichbrot, welches ihm von jedem Begräbnismahl mitgegeben wird.

---

[1] Klaproth 1, 237.
[2] Bavaria 3, 1000.
[3] Paulus. Sammlung u. s. w. 2, 216.
[4] Rajacsich 144. 131.
[5] Ausland 1865, 1039 (nach Pollack).
[6] Ebendaselbst.

Digitized by Google

§ 17.

Weit verbreitet ist der Brauch, als besondere Gnadenbezeugung seitens der Fürsten und Vornehmen den Untergebenen oder Niedrigerstehenden Bissen vom eigenen Essen in den Mund zu stecken. Wenn dies auf der Sklavenküste der König tat, so durfte der Glückliche keinenfalls den Bissen mit den Händen berühren, noch weniger ihn aber fallen lassen; Verlust der königlichen Gnade wäre die sichere Folge gewesen.[1] Eine wahre Tortur muss aber diese Ehrenbezeigung oft bei den Kirgisen sein: hier legt nämlich der Sultan auf seine Hand eine Pyramide kleiner Fleischstücke, der Empfänger kriecht nun auf Händen und Füßen herbei, erhält diese Pyramide auf einmal in seinen Mund gestopft und darf nichts fallen lassen, sondern muss das Ganze hinterwürgen.[2] In etwas schützt übrigens den Kirgisen das Gesetz vor allzu großer Gnadenübertreibung, denn wenn ihm mehr als drei Stück Fleisch oder ein Knochen eingestopft sind, und er erstickt daran, so muss der Geber den vollen Blutpreis erstatten; hat er allerdings nur drei Stück Fleisch, wenn auch noch so große erhalten, dann hat beim Erstickungsfall die Familie das Nachsehen.[3] Sogar noch bei den Türken findet man den Brauch, dass der Hausherr kleine Kugeln von Reis dreht und sie bevorzugten Gästen in den Mund steckt.[4] Auf Samoa wurde Leutnant Wilkes, als man ihn bewirtete, gebeten, dem Könige etwas von seiner Platte als Freundschaftsbezeigung zu geben; er tat es, als er aber die gleiche Freundlichkeit einem vom Volke erwies, erregte dies großen Unwillen, es wurde als Beleidigung des Königs aufgefasst.[5] Auch der Araber steckt wol seinem Nachbar oder seinem Gaste einen besonders guten Bissen als Freund-

[1] Allg. Historie 4, 401.
[2] Hansteen. Reiseerinnerungen aus Sibirien. Leipzig 1846. S. 166.
[3] Radloff in Zeitschrift für Ethnologie 3, 294.
[4] Brand 1, 341.
[5] Wilkes 1, 148.

Digitized by Google

schaftsbeweis in den Mund[1] und ebenso füttern die Tschuwaschen ihre Gäste mit Löffeln in nicht sparender Weise.[2] In Abyssinien ließen sich nach Bruce die Vornehmen von den Weibern mächtige Happen in den Mund zwängen und zwar musste, je vornehmer der Esser, desto größer auch der Bissen sein.[3] Bei den Garas Bengalens stopfen die Köche, im Kreise herumgehend, den Gästen die Speise handvoll in den Mund, während die darauf folgenden Diener das Getränk ihnen in den Mund gießen;[4] in China begnügt sich der Wirt, den Gästen von den Speisen mit seinen Essstäbchen vorzulegen.[5]

(Fortsetzung folgt.)

Beurteilungen.

Sigwart, Dr. Prof., Die Impersonalien. Eine logische Untersuchung. Freiburg 1888. Akad. Verlagsbuchh. Herrn Staatsrat Dr. Gustav von Rümelin, Kanzler der Univ. Tübingen zur Feier seines fünfzigjährigen Doctor-Jubiläums überreicht.

Dies ist eine nach Form und Inhalt vorzügliche Monographie. Ich habe mich schon mehrere male über die Verba impersonalia geäußert; das letzte mal auf Veranlassung von Miklosich (diese Zeitschr. IV, 235). Da hätte man wol sehen können, mit welcher Unbefangenheit ich meinen früher ausgesprochenen Ansichten gegenüber trete, dieselben prüfe und nach der mir von Andern gewordenen

[1] Andrée 1, 198. Wrede 74.
[2] Beschreibung 1, 40.
[3] Sprenger und Forster 3, 196. Anmerkung.
[4] Dalton a. a. O. 5, 267.
[5] Globus 31, 163.

Digitized by Google

Belehrung umgestalte; und man wird es mir verzeihen, wenn ich neben der Freude, gelernt zu haben, auch die Freude genieße, lernen zu können. Genau so verhält es sich auch jetzt bei Gelegenheit der angezeigten Schrift; und ich muss bekennen, dass, während ich, selbst nach Miklosich, immer noch ein Gefühl der Unbefriedigtheit in mir trug, ich jetzt die Ueberzeugung gewonnen habe, die Sache sei im Grunde aufgehellt, und es bedürfe nur noch der Special-Untersuchung.

Dieses Endergebnis Sigwarts (S. 77) will ich voran stellen: „Aus der vorangehenden Analyse geht endlich auch hervor, dass die verschiedenen früheren Auffassungen für je einen Teil der Impersonalien berechtigt sind, und nur darin fehlen, dass sie alles unter denselben Begriff bringen wollen.“ Wir hatten also (wie ich Sigwart verstehe) denselben Fehler gemacht, den diejenigen begangen haben, welche alle Bedeutungen eines Wortes unmittelbar aus einer Grundbedeutung erklären wollten, während gar oft die Entwicklung der Bedeutungen eines Grundwortes einem Stammbaum mit mehreren Zweigen entspricht.

Jede Entwicklung der Bedeutung eines Wortes oder einer Wortform oder einer syntaktischen Verbindungsform, Uebertragung, Verschiebung, Fortschritt der Bedeutung, oder wie man es nennen mag, ist Folge einer Apperception: durch die innere Sprachform (Grundbedeutung) wird irgend eine Erkenntnis (Sinn des Wortes) gebildet, durch diese aber (ihrerseits zur inneren Sprachform geworden, nachdem die erste vielleicht völlig vergessen ist) wird abermals eine andere Erkenntnis (ein andrer Sinn) gewonnen u. s. f.

Demnach wäre es Aufgabe der historischen Sprachwissenschaft, den Ursprung der Impersonalia aufzudecken und sowol ihre weitere Entwicklung, als auch dabei ihre Berührung mit Constructionen verwanter Bedeutung zu zeigen. Dabei wird sich Sigwarts Arbeit als vortreffliche Grundlage bewähren.

Digitized by Google

Bestehen bleibt der durch Miklosich gewonnene Satz, dass das Impersonale nicht sowol eine Classe von Verben, als eine Constructionsweise (eine Satzbildungsform) bezeichne. Und ich halte fest, dass das Verbum immer eine Person hat, welche gewöhnlich auf das Subject des Satzes hinweist, zuweilen aber das Subject, weil es eben gar nicht gegeben ist, bloß andeutet. In den letztern Fällen steht das Verb (nicht unpersönlich) aber subjectlos. Durch die Persönlichkeit, ohne welche das Verbum gar nicht zu denken ist, wird die Wirklichkeit ausgedrückt.

Nur die indogermanischen Sprachen kennen den impersonalen Satzbau; selbst die semitischen kennen ihn nicht. Dies hängt entschieden mit der Unfertigkeit des Verbi substantivi im Semitischen zusammen. Wenn man z. B. im Hebräischen folgende drei Ausdrücke: „gut ist der Mann, mir ist wol, wol mir!“ in der Construction nur insofern unterscheidet, als im ersten der Nominativ, wo in den beiden andern der Dativ steht: so findet der Ausdruck des Impersonale keine deutliche Stätte, weil das Personale dieselbe nicht deutlich hat. Doch wird man die beiden letzten als impersonal ansehen müssen. Häufig aber erscheint hier das persönliche Verbum, wo im Indogerm. das Impersonale steht. Im Hebräischen „regnet es“ nicht; sondern der Regen fällt, wenn Gott ihn sendet. 2 M. 19, 16: „Und es geschah am dritten Tage, als es Morgen ward“ (aber wörtlich: beim Werden des Morgens“), „da geschah Donner und Blitz“. Es raucht nicht, sondern „der Berg raucht, und der Rauch steigt auf“. Es wird nicht getanzt, sondern „Tänze“ sind (das. 32, 19). Den Hebräer „drängt es nicht“, sondern „sein Herz treibt ihn“ (2 M. 25, 2); es wird ihm nicht bange, sondern sein Geist wird gestoßen (1 M. 41, 8). — Nur noch zwei Ausdrücke (außer den erwähnten „mir ist wol, mir ist bitter“) finde ich im Hebr. mit entschieden impersonaler Wendung: erstlich das häufige „es geschah“; 2 M. 12, 25. 26: „und es geschehe, wenn ihr in das Land kommt — und es geschehe, wenn

Digitized by Google

eure Kinder sprechen werden, so sprechet". Nicht: es war Mitternacht, sondern „und es geschah um Mitternacht, da schlug Gott". Der andere Fall ist noch abstracter und weniger häufig, der Ausdruck einer Verpflichtung 2 Sam. 18, 11. „mir (lag es) ob, zu geben"; Ps. 92, 2. „Schön ist's, Gott zu danken und deinen Namen zu singen". Hierbei muss für die Leser, denen das Hebräische fremd ist, darauf hingewiesen werden, dass der Infinitiv mit „zu" nicht wie im Deutschen einfach der Infinitiv ist, also nicht als Subjekt zu „schön" und zu „liegt ob" gezogen werden kann; er ist nur Gerundium.

Sollten wir nicht annehmen dürfen, dass diejenigen Fälle der Anwendung des Impersonale, welche sich in einer Sprache finden, die dem Gebrauche desselben so wenig geneigt ist, auch die ursprünglichsten Gelegenheiten zur Schöpfung desselben darbieten? Dann kämen wir zu dem Ergebnis, dass die Grundbedeutung des Impersonale sei:

1. Das Geschehen im Allgemeinen, wie es Object der Warnehmung ist (es geschah);

2. Zustände des sinnlichen oder geistigen Gefühls und Regungen des Begehrens (wol mir, wehe mir); und folglich

3. Zweckbeziehungen, die aus einer gegebenen Lage entspringen (es ist schön, liegt ob);

No. VIII. II. X. beim Verf. S. 73 f.

Bei der S. 8 berührten Frage, ob die Impersonalia im Laufe der Geschichte der indogermanischen Sprachen in Zu- oder Abnahme begriffen sind, entscheidet sich der Verf. mit Benfey für die Zunahme, gegen Miklosich, der eine Abnahme sieht. Vielleicht gleicht sich der Streit dahin aus, dass Verba mit ausschließlicher und strenger impersonaler Construction, namentlich solche mit einer objectiven Person, wie pudet me, sich in Abnahme finden, was namentlich im Deutschen der Fall ist, wogegen sich die impersonale Construction auch der Verba, welche gewöhnlich persönlich angewant werden, besonders mit ganz

Digitized by Google

abstracter Bedeutung, gemäß dem ganzen Entwicklungsgange der Sprache zu immer größerer Abstractheit, immer häufiger findet. Der Grieche hatte ursprünglich, also noch bei Homer, wenig ursprüngliche unpersönliche Verba, aber in der attischen Prosa nicht selten unpersönliche Construction.

Der Verf. nennt seine Arbeit „eine logische Untersuchung". Damit bezeichnet er sein Anliegen und sein Ziel; denn nebenbei geht er natürlich auf die sprachliche Form ein. Für mich ist letztere der Gegenstand; aber die Logik ist hier nicht zu meiden. Wenn ich nun schon in früheren Jahren Scheu trug, mich auf logische Untersuchungen einzulassen, so bin ich jetzt um so furchtsamer, als ich die neuesten logischen Werke gar nicht kenne. Also nur wenig aus dem Stegreif.

Die Sprache ist nicht logisch, und die Logik muss in ihrer Rücksicht auf Sprache vorsichtig sein und darf sich nicht von ihr leiten lassen. Die Sprache ist ursprünglichst geschaffen, die Welt als Warnehmung und sinnliche Empfindung, also als wirkliche vor- und darzustellen. Diese Vor- und Darstellung lässt sich nicht vollziehen ohne Phantasie und nicht ohne gewisse Analysen nnd Synthesen, welche Analoga und Vorbereitungen zu den logischen Denkprocessen sind. — Die Logik hingegen, weil sie nur das Denken beachtet, bewegt sich um Urteile und Schlüsse (einfache und zusammengesetzte Urteile), welche aus begrifflichen Elementen Begriffe bilden sollen. Also wo kein Begriff, findet die Logik keinen Gegenstand. Der Begriff und jedes begriffliche Element ist allgemein, die Warnehmung ist einzeln; also, wo es sich um wargenommene Einzelheiten handelt, mag der Psycho-Physiologe prüfen, ob die Warnehmung gut ist, mag der Grammatiker den sprachlichen Ausdruck ergründen — dem Logiker liegt hier nichts an. „Warnehmungsurteil", ein Name, welcher einen Gegensatz zu „Erfahrungsurteil", d. h. zum Denk- oder Verstandesurteil bilden soll, ist eine Contra-

Digitized by Google

dictio in adjecto. Die Warnehmung als solche kann nur im Satze ausgedrückt werden und enthält kein Urteil aber der Satz dient allerdings auch dem Urteil als Mittel des Ausdrucks. „Sokrates nahm den Giftbecher" kann Ausdruck eines zufälligen Geschehens sein, und ist dann bloß ein Satz; es kann aber auch ein begriffliches Element des Begriffes Sokrates aussagen: dann enthält es ein Urteil. „Es regnet" (jetzt hier) ist ein Satz; „es regnet" (auf Erden) ist ein Urteil der Meteorologie. Dieses Urteil aber wird durch die Satzform in keiner Weise berührt. Wenn die Sprache Sätze durch Impersonalia bildet, so ist damit für die Natur der in jenen ausgesagten Urteile gar nichts bestimmt; der Logiker könnte darin nur eine Anregung finden, sich die Frage vorzulegen, ob es wol, wie subjectlose Sätze, so auch subjectlose Urteile geben dürfte. Das meteorologische Urteil „es regnet, es schneit" ist warlich nicht subjectlos.

Brentanos Verwirrung, indem er Urteilen von Vorstellen und Denken völlig trennt und ersteres als Anerkennung oder Verwerfung mit Liebe und Hass zusammenbringt, wird augenblicklich gelöst, wenn man ein solches Urteilen, als ein ästhetisches, vielmehr Beurteilen nennt. Die Logik, als Kunstlehre des Denkens, lehrt uns Urteile und Schlüsse beurteilen, d. h. sie lehrt, welche Urteile und Schlüsse zu billigen und welche zu verwerfen sind. Im Satze „A ist" wird die Verbindung der Existenz mit A ausgesprochen, und so kann derselbe weiter auch beurteilt werden. Enthält der Satz eine bloße Warnehmung, so treffen die Sinne oder eine Stellvertretung derselben die Entscheidung, ob jene Verbindung anzuerkennen ist oder nicht. Der Gegenstand selbst, das A, kann gar nicht anerkannt werden; denn nur um die Weise, wie wir ihn denken, handelt es sich. Soll „A ist" heißen: A befindet sich jetzt hier, so entscheiden die Sinne, ob A hier ist; soll „A ist" allgemein aussagen, dass A sich irgendwann und irgendwo finde, so mag es umständlicher zu er-

Digitized by Google

weisen sein; immer aber handelt es sich nicht darum, A an sich anzuerkennen, das ich vielleicht als schöne Phantasie oder als einen tatsächlichen Irrtum anerkenne; sondern die Verbindung des A mit dem Sein wird gebilligt oder nicht. Das Prädicat der Existenz ist kein qualitatives Prädicat; aber es ist die Grundlage aller Prädicate, und somit auch ein Prädicat, ganz einzig in seiner Art. So ist doch das Urteil immer zweigliedrig; die Beurteilung aber dieses Urteils, d. h. der Synthese zweier begrifflicher Elemente, bezieht sich eben gerade nur auf diese Synthese, und immer nur auf eine solche, also nicht auf ein einzelnes Merkmal, sondern auf eine Einheit aus zwei Momenten.

Herbarts Behauptung, alle kategorischen Sätze seien hypothetisch, scheint sich an die Stoa zu lehnen. Aber alle Schlüsse sind ja nicht minder hypothetisch, indem der Schlusssatz nur gilt, wenn und insofern die Vordersätze gelten. Wer aber den Schluss ausspricht, meint, dass sie gelten. So meint wer da sagt „Zeus donnert" sowol, dass Zeus, als dass Donnern ist, als auch, dass Zeus es ist, von dem der Donner kommt, und der Satz durch Nominativ und flectirtes Verbum sagt dies aus. Der Akademiker zweifelte ob Zeus ist, aber darum doch nicht, ob Donner ist. Der Epikuräer glaubte, dass Zeus ist, aber nicht dass er donnere, obwol er auch nicht leugnete, dass es donnert. Sagt jemand „es spukt", so sagt er die Wirklichkeit des Spukens aus, stellt dasselbe absolut auf. Der Logiker aber beurteilt dieses absolute Setzen als absolut falsch, d. h. er verurteilt die Verbindung des Begriffes Spuken mit der Tätigkeit des absoluten Setzens, wie dort die Verbindung des Donnerns mit Zeus.

Denn gerade wenn es wahr ist, dass der Logiker in ganz analoger Weise wie der Aesthetiker und Ethiker beurteilt, so kann sein Object nicht ein einzelnes Moment sein, welches ja weder schön, noch gut, noch wahr sein kann; sondern alle drei beurteilen eine Verbindung, eine

Digitized by Google

Synthese. Auch scheint mir, dass das absolute Setzen eines Begriffs in Herbarts Sinn vollkommen der inneren Freiheit in seiner Ethik analog sei: ein Wille wird als sittlich gesetzt.

Auf einzelne Punkte, wo ich vom Verf. abweiche, will ich nur wenig eingehen. Es ist mir vorgekommen (z. B. S. 24 f.), als ob der Verf., wenn er von „echten und eigentlichen Impersonalien" spricht, eben nicht beachtet habe, dass es überhaupt keine Impersonalia, sondern nur impersonale Constructionen gibt, und dass es dabei ganz gleichgültig bleibt, was bei dem impersonalen Ausdruck „gemeint" wird. Sagt man „hier ist's tief, dort seicht", fragt uns ein Wanderer „ist es noch weit nach X?" so mag man meinen, was man will; der Ausdruck ist nichts desto weniger subjectlos. Ich meine auch bei diesen Sätzen weder das Wasser, noch den Weg, wie der Verf. meint; sondern ich meine die größere oder geringere Bodensenkung an jenen Stellen, über welche das Wasser fließt, oder vielmehr dieses Bild des über eine Einsenkung oder Erhebung des Bodens fließenden Wassers. Was der Verf. als die Meinung der Sätze hinstellt, ist eine unrichtige grammatische Erklärung. Wer ins Bad steigend sagt „es ist kalt", spricht nicht impersonaliter; sondern „es" ist das Subject, nämlich das Wasser; aber wenn Gretchen sagt „es ist so schwül, so dumpfig hie", so meint sie nicht die Luft, die Gretchen und manches Volk, wie die Hebräer, gar nicht kennen, also auch nicht „als bestimmteres Subject nennen" könnten. Man hat ein Prädicat, das man empfindet und fühlt, für das man aber kein Subject kennt: so stellt man es als selbständig hin, indem man die Beziehung auf ein Subject andeutet, ohne dieselbe auszuführen. Oder, wie der Verf. S. 27 selbst darlegt, indem man sagt „es läutet", kennt man zwar das Subject, aber, da nichts an ihm liegt, so nennt man es nicht. Dort erwähnt auch der Verf. sehr richtig, dass auch der Infinitiv subjectlos gebraucht werden kann, wie in „ich

Digitized by Google

höre läuten"; denn im Infinitiv steckt grammatisch so viel Person und so wenig Subject wie in „läutet". Während nun sonst der Infinitiv durch den Zusammenhang mit dem Hauptsatz durch dessen Subject oder Object sein wirkliches Subject erhält, bleibt es in „ich höre läuten" ohne Subject.

Sehr schön wird die Bemerkung ausgeführt, dass „es brennt" ein voller Satz sein kann, indem sich „es" auf das Feuer im Ofen bezieht; aber unpersönlich gebraucht, bedeutet es ein Schadenfeuer (S. 37).

Ich stimme mit dem Verf. so oft überein, dass ich stutzig werde, wo ich es nicht kann; wie S. 46 ff. Ich denke, der Satz „es ist noch Nacht", „heute ist Sonntag" enthält weder einen Zustand, noch einen Zeitabschnitt als Subject. Dieser Satz, sage ich, ist subjectlos, es ist, um mit dem Verf. zu reden, ein Benennungssatz; was aber der denselben Sprechende meint, geht den Satz, und also den Grammatiker nichts an. Gehen wir aber auf die Meinung des Sprechenden ein, so meint auch er wol nur in den seltensten Fällen einen Zustand des Gesichtskreises oder einen Zeitabschnitt, sondern etwa: ich kann noch schlafen; heute gehe ich in die Kirche; wissenschaftlich aber liegt in „es ist noch Nacht" eine gewisse Stellung der Erde zur Sonne. Also grammatisch sind solche Sätze subjectlos; die Logik aber hat hier gar nichts zu sagen, wie sie überhaupt nicht eher etwas zu sagen hat, als bis sich derselben ein ihr unterworfenes Object, d. h. eine Synthesis begrifflicher Elemente, darbietet. — Ich finde jemanden beschäftigt, ohne schon zu wissen, was er vorhat, und höre ihn eben ausrufen „es geht", oder „es geht nicht". Da ist der Satz nicht bloß scheinbar, sondern wirklich unpersönlich, d. h. subjectlos, ein Benennungssatz, ein Ausruf. Frage ich ihn nun: was geht nicht? so sagt er mir, was er will und wie er es zu erreichen glaubt und die gewonnene Ueberzeugung, dass er recht glaube. Da höre ich seine Meinung, die mit jenem Satze nur sachlich zusammenhängt, aber nicht sprachlich.

Digitized by Google

„Ich esse, schreibe" drückt etwas wirkliches aus; aber, meint der Verf. (S. 54) „die Wirklichkeit ist in diesen Fällen schon darin eingeschlossen, dass das Subject als wirklich existirendes vorgestellt wird". Das ist richtig; aber festgehalten muss werden, dass diese Wirklichkeit grammatisch durch die Nominativform des Nomens und die Personalflexion des Verbi ausgedrückt wird. In „es blitzt" aber mag der Logiker, wenn er einmal glaubt hier mitreden zu dürfen, „von einem Wirklichen das Blitzen, nicht vom Blitzen das Wirklichsein" ausgesagt hören; der Grammatiker kann nur sagen, es fehle ein Subject; die auf ein solches weisende Flexion aber sage einen Vorgang als wirklich aus. Wer da sagt: „in Palästina regnet es jährlich zweimal, in Aegypten regnet es niemals", der sagt doch von keinem Wirklichen das Regnen aus, sondern vom Regnen das Wirklichsein und dessen Gegenteil, aber subjectlos. In diesem subjectlosen Satz muss der Logiker unzweifelhaft ein Urteil anerkennen. Für ihn mag der geographisch bestimmte Ort mit seinen gesammten klimatischen Bedingungen das Subject ausmachen: das kümmert die Sprache nicht.

Die wundervollen unpersönlichen Constructionen in Schillers Taucher nennt der Verf. „sogenannte Impersonalien"; und wenn es heißt „da hebet sich's schwanenweiß", so meint er, „es" sei das gesehene Weiße. Ich aber denke, gleichviel wie sich die Logik entscheiden mag, wenn sie überhaupt hier etwas zu sagen hat, dass grammatisch „schwanenweiß" durchaus Adverbium ist, und dass ein subjectloses „sich heben" ausgesagt wird. Gewiss muss jeder bei dem Satze: „Da bückt sich's hinunter mit liebendem Blick" an die Königstochter denken; aber nicht sie steht vor mir, sondern subjectlos ein Sich-hinunter-Bücken, und nun fühle ich um so lebendiger mit ihr. Nach meiner Psychologie würde ich sagen, die Vorstellung der Königstochter schwingt, aber tritt nicht ins Bewusstsein.

So nun auch im letzen Paragraphen S. 71. Wenn

Digitized by Google

der Verf. zugesteht (S. 25), dass grammatisch „mich friert“ und „j'ai froid“ verschieden, obwol logisch völlig gleich sind, so muss auch „es geht ums Leben“ und „es ist Zeit zu handeln“ grammatisch auseinander gehalten werden. Treffend ist des Verf.s Bemerkung, dass das Gerundium „vollkommen den Charakter eines Impersonale“ habe. Will man eine psychologische Analyse dessen, was mit solchem Ausdruck gemeint ist, so hat der Verf. recht, wenn er sagt, dass „die gegebene Notwendigkeit eines Zweckes und der darauf gerichteten Handlung“ im Bewusstsein ist; aber von Subject ist grammatisch hier nichts zu finden, so wenig wie in „mich drängt's“ (S. 39). Auch gehörte das Gerundium nicht in diesen Zusammenhang, sondern dorthin, wo vom impersonalen Passivum die Rede war. „Es ward gegessen und getrunken“ ist erzählender Modus, nunc est bibendum ist Notwendigkeitsmodus.

Nach allem aber muss ich sagen, dass ich keine lehrreichere Abhandlung über das Impersonale kenne als die des Verfassers.

St.

Die arische Periode und ihre Zustände von **Dr. F. Spiegel**, Professor an der Universität Erlangen. Leipzig, W. Friedrich, 1887. 330 S. und X. (Zweites Heft der Einzelbeiträge zur allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaft, Verlag von W. Friedrich.)

„Eigentlich lernen wir nur von Büchern, die wir nicht beurteilen können. Der Autor eines Buches, den wir beurteilen könnten, müsste von uns lernen,“ — so bemerkt Goethe (in der dritten Abteilung seiner Sprüche in Prosa) und ebenda (in der sechsten Abteilung), „wen jemand lobt, dem stellt er sich gleich.“ So dürfte denn nur der gleichstehende Kenner ein Lob aussprechen und dem Lernenden wäre es versagt, seine Freude über die Belehrung zu äußern, damit er nicht den Anschein erregt, sich dem Gelobten

Digitized by Google

gleich zu stellen. Wenn wir aber grade von den Büchern lernen, welche wir nicht beurteilen können, so würde die natürliche Empfindung des Dankes und die nicht grade üppig wuchernde Neigung zu loben denn doch zu sehr eingeschränkt werden. Ja, sollten die Meister nur von ihres Gleichen beurteilt werden, so ergäbe sich vielleicht mitunter, dass nach der wunderlichen Einrichtung unsrer Welt ein zweiter Meister gar nicht vorhanden ist, so dass der Autor am Ende in Geduld und Gnaden mit dem Surrogat eines vom lernenden Nicht-Meister gespendeten Lobes vorlieb nimmt, anstatt zu warten, bis der Weltlauf den zweiten Meister und noch dazu in der Situation des seinen Mitmeister lobenden Kritikers hervorbringt, welcher dann mit dem Meisterpatent die facultas laudandi rite erlangt hat.

Unter diesen Umständen wird es wol gerechtfertigt erscheinen, wenn ich mit meinem uneingeschränkten Lobe des uns vorliegenden Buches nicht zurückhalte, vielmehr sage, dass es mir nach Inhalt und Form eine vorzügliche Leistung des ausgezeichneten Gelehrten zu sein scheint, dem wir bereits viele wertvolle Bücher, besonders seine Eranische Altertumskunde zu verdanken haben. Fülle des Wissens, Sorgsamkeit der philologischen Methode, Gang der Untersuchung und Einteilung des Stoffes machen das Buch ebenso wertvoll wie genussreich und sichern ihm einen Leserkreis, welcher sich bedeutend über die Zahl derjenigen hinaus erweitert, welche sich mit altpersischer und altindischer Literatur abgegeben haben.

Die arische Periode ist die Zeit, welche Inder und Eranier in gemeinsamer Entwicklung durchlebt haben müssen, ehe sie sich in zwei Völker schieden. Der Zusammenhang zwischen ihnen ist enger als der mit den übrigen indokeltischen (wie Spiegel statt indogermanischen sagt) Völkern. Des Verf. Aufgabe ist es nun, zu zeigen, worin sich dieser engere Zusammenhang bekundet. Zu diesem Zwecke durchmustert er in 45 Abschnitten die gesammte Ueberlieferung, indem er alle Lebensgebiete und

Digitized by Google

Lebensäußerungen jener beiden Völker vergleicht, oder feststellt, ob ihr Sprach- und Gedankengut nicht bloß arisch, sondern zugleich indokeltisch ist. Da begegnen wir also den Jahreszeiten, den Namen der Meere, Flüsse, Berge, Himmelsgegenden, der Dinge in den Naturreichen. Es folgen die Lebensweise, die socialen Zustände, die allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe, geographische Bezeichnungen, die Religion, besonders das Feuer, das Wasser, die Luft, der Wind, Himmel und Erde, Mitra, die Sonne, Indra u. s. w. Sodann werden die theologischen Ausdrücke und Redewendungen, die Rechtsausdrücke, Sitten und Gebräuche behandelt. Ihnen schließen sich die epischen Erzählungen an (Yama und Yima, Ahi und Azhish Dahâka, Trita, Manu, Zarathushtra, Kuru, die Kosmogonie u. s. w.).

Wir haben uns zunächst mit dem Namen und Wohnsitz der Arier zu befassen, ohne freilich vom Verf. endgiltig beschieden zu werden. Lassen deutete sie als die Edlen, Roth als die Eigenen (populares), die zu den Freunden Gehörigen,[1] Spiegel schließt sich der erstgenannten Deutung nicht an und gesteht, dass die Etymologie uns in Stich lässt, da wir nicht wissen ob *arya* der Dienstbereite oder der Ordnende sei. Ebenso bleibt die alte Frage nach der Urheimat der Indokelten und des arischen Volkes ungelöst. Nur so viel lässt Spiegel gelten, dass die Ansicht von der Herkunft der Indokelten aus Centralasien mehr als zweifelhaft geworden ist (S. 14), im Uebrigen haben wir uns mit der Hoffnung einer etwa zukünftig erfolgenden Aufklärung zu begnügen (S. 319). Ging nun auch der arischen Periode die allgemein indokeltische voraus, deren Cultur allen Völkern dieses Stammes zu Gute kam, so bilden doch die Arier, d. h. Eranier und Inder eine geschwisterliche Gemeinschaft, so dass beide Völker einmal ein einziges gewesen sein müssen, das sich bis zu einem

[1] H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879, S. 100, Spiegel S. 100 f., über Arier und Iren Zimmer in Bezzenbergers Beiträgen III, 137 f.

Digitized by Google

gewissen Zeitpunkt gemeinsam entwickelte. Die beiden arischen Sprachen gehen auf eine Muttersprache zurück, welche aber schon vor dem Beginn der geschichtlichen Zeit ausgestorben ist. Wird ein engerer Zusammenhang zwischen diesen beiden Völkern schon durch die gemeinsame Benennung von Flüssen, Bergen und Gegenden wahrscheinlich gemacht, so besonders durch Tatsachen ihrer Religion (S. 127).

Für die Frage nach den Wohnsitzen ist es wichtig zu wissen, ob ein Name für das Meer vorhanden ist; der Sprachschatz der Arier lässt uns wiederum zu dem Schluss kommen, dass das Meer auch noch in der arischen Zeit (wie in der indokeltischen) unbekannt gewesen ist (S. 27).[1]

Beide arische Sprachen haben Wörter für Winter, Frühling und Herbst, während der Sommer nicht gemeinsam bezeichnet wird (S. 24 f.), indessen sind im Gebrauch dieser Worte manche Unterschiede vorhanden; trotzdem scheint es, dass in der arischen Zeit die Namen des Winters (*ghiam*, *zyam*, *him*), Sommers (*ham*, *samâ*) und Herbstes (*çarad*, *saredha*) auch verwendet werden konnten, um das Jahr zu bezeichnen. Die Inder in ihrem heißen Lande rechneten ursprünglich nach Wintern[2], so dass das Jahr in Winter und Sommer zerfiel, während die Vedische Zeit eine Dreiteilung (Frühling-Vorsommer, Hochsommer und Regenzeit, Herbst und Kälte) zu Grunde legte. Inder und Perser scheinen die Teilung des Monats in zwei Hälften gekannt zu haben (S. 99).[3] Was die Himmelsgegenden betrifft, so hält Spiegel an seiner Meinung fest, dass sie in der arischen Zeit noch nicht so unterschieden wurden, wie bei den Indern (und Hebräern), welche nämlich die Orientirung, nach Osten gewendet, angenommen haben (S. 30).

Wir wenden uns nun zu den Lebensbedürfnissen, zu den Tieren und zum Menschen selbst.

---

[1] Zimmer. S. 25. a. a. O.
[2] Zimmer ib. S. 371. Spiegel S. 25.
[3] Zimmer ib. S. 364.

Digitized by Google

Die Namen für Gold und Silber, in den arischen Sprachen identisch, sind nicht für sie besonders bezeichnend, da sie vielmehr auch in den indokeltischen Sprachen ihre unverkennbaren Vertreter haben; ein gemeinsamer Name für Metall ist nicht nachweisbar (S. 32 f.), wie auch für das Salz, woraus freilich nicht sicher zu schließen ist, dass der Besitz dieses Gewürzes der arischen Zeit entgangen sei (S. 36).

Die Namen von Pflanzen und Tieren sind zum Teil indokeltisch, zum Teil aber nur arisch; von letzteren werden uns S. 59 zwei Dutzend aufgezählt. Die Flora Indiens ist aber auch eine andere als die Erans, so dass nicht die gleichen Bedürfnisse der Namengebung oder Namen-Erhaltung für dieses Gebiet vorlagen. Zudem hat uns bis jetzt der tückische Zufall in den Keilinschriften jeden Pflanzennamen versagt und das Awestâ nennt nur wenige. Für die Baumrinde haben wir kein gemeinsames Wort, aber eine gemeinsame Anschauung, wonach die Rinde die Haut des Baumkörpers ist (S. 38). Eiche, Buche und Birke scheinen den Ariern unsprünglich ganz unbekannt zu sein, ebenso Esche, Linde und Fichte (S. 39). Arische Uebereinstimmung findet sich in Wörtern für Baum, Holz oder Wald, Brennholz, Baum oder Wald, Schilfrohr, Korn, Getreide, Bohne, Getränk; wild, Maulesel, Pferd, Widder, Ziege, Bock, Taube, Löwe, wilder Esel, Fuchs, Vogel, Adler, Schildkröte, Fisch und *ropi* oder *raopi*, ein fuchsähnliches Tier. Die vedischen Inder wie die Eranier teilen die Tiere in zwei- und vierfüßige ein und kennen aus indokeltischer Zeit den Unterschied wilder und zahmer Tiere. Ob das Schwein bei den Ariern Haustier war, bleibt zweifelhaft (S. 51), wogegen der Hund zum indokeltischen Inventar gehört.[1]

Auch für den Körper und seine Teile finden wir einige nur arische Namen (S. 65 f.), so ein Wort für den ganzen

[1] Uber die Katze s. S. 51. M. Müller Indien (Lpz. 1884) S. 227 f.; über das Schaf Spiegel S. 50 u. 67.

Digitized by Google

Körper, für das Gesicht, für das Auge, für blind, Lippe, Hals, Rücken, Zunge, Brust, Mutterleib, Rippe, Taille, Hand, Zehe, Faust, Bein, Vorderfuß und Herz.

Weder Jagd noch Fischfang bieten zur Construction eines arischen Gemäldes Anlass; erstere war wol mehr ein Vergnügen der bevorzugten Klasse, als allgemeine Beschäftigung des um sein Dasein arbeitenden Volkes, während der Fischfang in Eran niemals besonderen Umfang und mannichfaltigeren Betrieb erreichen konnte. Dagegen zeigt sich im Gebiete der Viehzucht vielfache Uebereinstimmung. Die Furchung des Ackers zum Zweck des Getreidebaues wird arisch durch eine Wurzel bezeichnet, deren Vertreter im Indischen *krish*, im Eranischen *karsh* lautet (S. 69). Der Reichtum wird bei den Indern und Eraniern vornehmlich an dem Besitz der Rinderherden gemessen;[1] der Pflug wurde ursprünglich von Rindern gezogen (S. 70). Für das Brot ist ein gemeinschaftlicher Name nicht nachweisbar (S. 81, vgl. Zimmer S. 269); für den indischen Getränkenamen *surâ*, awestisch *hura* sind wir nicht im Besitz einer sicheren oder genaueren Deutung. Dass die Indier ein gewisses Getränk (mitunter auch das Nass der Wolken) mit Soma bezeichnen und dass die Eranier eine Haoma-Pflanze und einen daraus bereiteten Trank kennen, gilt längst als eine deutliche Unterstützung der arischen Gemeinschaft. Die vedische Poesie nötigt uns unter Soma dreierlei zu verstehen, den irdischen Trank, den Regen, einen Gott. Denn die von ihm ausgesagten Taten und Erscheinungen lassen sich nicht mit einem dieser drei Subjekte gemeinschaftlich verbinden. Freilich begegnen wir im Rig-Veda nicht einer reinlichen Unterscheidung dieser Erkenntnis oder dieses Glaubens; sondern die Macht und Trägheit der Ueberlieferung brachte es mit sich, dass mechanisch und widerspruchsvoll die Einzelheiten dieser drei Gebiete in-

[1] Spiegel S. 69. Zimmer S. 221. 173. 224, wo die Schönheit eines Gesanges durch den Vergleich mit der brüllenden Milchkuh erläutert wird.

Digitized by Google

einander verschlungen werden.[1] Auch der eranische Haoma (S. 170 f.) ist ein Gott, welcher seinen Verehrern Macht und mannichfaltige Gaben verleiht. Wer ihn genießt, kommt ins Paradies, er gibt Weisheit, trägt die Religion als seinen Gürtel. Daneben erscheint er als himmlischer Baum Gaokerena, welcher einen Unsterblichkeit bewirkenden Trank enthält. Er steigt — wie, ist nicht deutlich — als Pflanze und Person auf die Erde herab. Ist nun auch nicht zu leugnen, dass der Soma-Cultus mit seinen Anfängen in die indokeltische Zeit zurückreicht, so zeigt doch sein arischer Betrieb ein besonderes Antlitz, dessen Züge wesentlich von denen des indokeltischen Betriebes verschieden sind. Die Frage, ob der Haoma-Cultus ein bloßer Reflex des Soma-Cultus sei, wird von Spiegel im Anschluss an Windischmann verneint. Es ist nicht glaublich, dass die Indier die ursprüngliche Pflanze nach ihrer Einwanderung in der neuen Heimat wieder fanden oder dass sich der Soma-Cultus in Indien entwickelt und erst von da zu den Eraniern verbreitet habe.

Endlich sei nicht ausgeschlossen (S. 175), dass die Arier den Soma-Cultus von auswärts, etwa von den im Westen wohnenden Sumeriern erhalten haben, zumal Windischmann (Zoroastr. Studien S. 165 f.) auf den Zusammenhang des Soma mit dem Lebensbaum der Genesis hingewiesen hat und auch bei den Assyrern von einem Lebensbaum die Rede ist.[2]

Wollten wir diese kurze Musterung aus der Fülle der Darlegungen des Verfassers ergänzen (sein Wortregister umfasst ungefähr 1500 Worte aus dem Sanskrit, dem Alt- und Neupersischen und dem Awestâ), so möchte doch das Bild der äußeren Lebensweise der Arier nicht wesentlich vervollständigt werden. Sie sehen in dieser Beziehung

[1] Vgl. Rig-Veda übers. v. Ludwig II No. 832. 833,5. 855,14. 857,3. 861,9. 864,2. 868,4. 5. 876,7. 886,3.

[2] Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen S. 28 (Leipzig).

Digitized by Google

ziemlich indokeltisch aus. Sie treiben Ackerbau und Viehzucht, pflügen mit Rindern, kennen als Haustiere außer dem Rinde das Pferd, das Schaf, den Hund, bauten Kuhställe (S. 67); sie genossen die Milch, bearbeiteten sie durch Quirlung (S. 68) und scheinen auch mit der heilsamen Speise des sauren Rahms bekannt gewesen zu sein (S. 68); sie verzehrten mancherlei Körner- und andere Feldfrüchte (42 f.) darunter die Gerste (44). Unter den Metallen finden wir außer dem oben genannten Gold und Silber das Eisen (34), das Kupfer (35), für Zinn fehlt ein alteranisches Wort; die ursprüngliche Bedeutung von *ayas* ist unsicher, indem es für die geringeren Metalle gebraucht worden zu sein scheint (35). Der Weinstock und der Nussbaum kommen in Eran vor (S. 40); letzterer scheint von dort nach Westen gewandert.

Die Lebensordnungen lassen sich jedoch nicht zu dem Bilde einer gemeinsamen arischen Verfassung benutzen (S. 89). Die Familie ist zwar die Grundlage des Lebens, der Hausherr von besonderem Ansehen, aber darüber hinaus können wir höchstens noch an die Zusammenfassung zu kleineren Genossenschaften, welche durch Verwantschaft begründet waren, denken (S. 89 f.), welche Einheit also einige Familien umfasst haben könnte. Finden wir auch ein Wort für Herscher und König, so lässt sich aus sprachlichen Denkmälern der Begriff des Volkes nicht nachweisen (S. 91). Man kannte den Verkehrsfortschritt des Handels und ein wichtiges Betriebsgerät desselben, die Wage; wenigstens gibt es dafür ein indisches Wort *tulâ* und ein neupers. *terázû*. Auch in Eran kannte man die Sitte, den Vertrag durch Handschlag zu bekräftigen (S. 93), was wol nichts anderes bedeuten kann, als dass die den Vertrag Schließenden durch dieses äußere Zeichen auf die Freiheit einer andern Entschließung verzichten, indem sie jener Verbindung der Hände den Wert geistiger Verbündung zu einem einzelnen Zwecke beilegen. Wie nach körperlichem Kampf der Friedensschluss am deutlichsten

Digitized by Google

bemerklich gemacht wird, wenn das Werkzeug des Kampfes, Arm und Hand, in die Hand des Gegners gelegt werden, so wird die Verschiedenheit der Verkehrsinteressen symbolisch durch Handschlag zur Einheit verschmolzen (vgl. über die Heirat S. 237).

Die Frage, wie sich das Böse mit dem Walten der Gottheit verträgt, wann es entstanden ist und ob es jemals verschwinden wird, haben die Völker teils gar nicht, teils verschieden beantwortet. Die Bibel teilt die Annahme von der ursprünglich tadellosen Beschaffenheit dieser Welt. Der Teufel jedoch, welcher in Gestalt der Schlange[1] bereits am Anfang der Geschichte wirksam ist, bleibt es, mehr oder weniger, bis zum Ende, so dass am Ende die Gesammtheit in zwei große Klassen zerfällt, von denen die eine dem Teufel zugehört.

Die Eranier (S. 305) glauben weder an eine fortwährende Verschlechterung, noch an einen sich stetig ungefähr gleich erhaltenden Bestand des Guten und Bösen, sondern an fortdauernde Zunahme der Macht des Guten, ein Glaube, welcher eine gewisse Analogie in dem Optimismus des Propheten findet. Jesai. II 4 und Micha IV 3 f. Als hervorstechendster Zug einer gemeinsam arischen Religion tritt uns die Verehrung des Feuers entgegen. Wären uns nur eranische Wortsammlungen erhalten, so fänden wir zu unserem Erstaunen den so wolbekannten indischen Namen des Agni nicht wieder; denn das Feuer heißt *atare* (S. 129. 135). Den Versuch, sich vom vedischen Agni ein plastisches Gesammtbild zu entwerfen, wird kein Leser des Rig-Veda unternehmen. Die ihm beigelegten Taten und Eigenschaften schließen sich vielmehr abwechselnd an die rein sinnliche Erscheinung des vor uns brennenden Feuers an, teils werden sie zu Aussagen einer

[1] Der Lebensbaum mit der Schlange findet sich auch im Assyrischen s. Sayce a. a. O. S. 23—24.

Digitized by Google

moralischen Persönlichkeit.[1] Auch in der Religion des Zarathushtra wird noch das wirkliche Feuer verehrt (S. 151). Das Feuer, das der Priester beim Opfer vor sich brennen sieht, redet er an; außerdem spielt es, wie Agni, ins Persönliche hinüber, wie wenn es sich auf Seiten des Ahura Mazda an dem Kampfe gegen die bösen Wesen beteiligt. Im Awesta ist von seinem himmlischen Ursprung die Rede; dass der Sohn Ahura Mazdas (also das Feuer) irdische Speise genießen muss, dass so der Dämon der Hunger-Begierde auf ihn Einfluss gewinnt, ist dem sittlichen Ernst der Eranier Gegenstand des Nachdenkens gewesen. Indessen hat nur der Hunger, nicht auch der Durst Macht über das Feuer. Das Feuer verzehrt ja nun freilich mitunter auch unreine Dinge; damit ist nicht gesagt, dass der Mensch jene Zufälle nachahmen soll: sondern er nahe sich freiwillig nur mit trocknem Holze und Wolgerüchen, anstatt das reine, heilige Element durch Unreines zu belästigen. Die Eranier unterscheiden vom Hausfeuer das des Dorfes und Bezirkes und hielten letzere für reiner und heiliger als das erstere. Außerdem werden im Awesta fünf Feuer unterschieden 1) in der Höhe, welches nichts verzehrt, 2) im Körper der lebenden Wesen, welches Alles verzehrt, 3) in den Pflanzen, welches bloß Wasser verzehrt (also eigentlich ein Widerspruch gegen oben), 4) das Blitzfeuer, 5) das gewöhnliche Feuer. Wie also im Rig-Veda (a. a. O. I No. 397, 4) Agni als Stier in den Kräutern bezeichnet wird, wie er (265, 2) Keim in den Bäumen ist, Inhalt des Festen und dessen, was sich regt, wie er sogar im Steine den Keim hat,[2] wie er im Versteck weilt (284, 3), so glauben auch die Eranier außer dem sichtbaren Feuer an ein unsichtbar in den Dingen wirkendes (S. 152). Mögen nun diese Vorstellungen mehr oder weniger indokeltisch sein, so sind wir bei dem Fehlen

[1] Vgl. Rig-Veda übers. v. Ludwig I No. 249—269. 340—392. 275. 281. 287. 416. 422. 204. 397. 309. 326. 406 u. s. w. II 542.

[2] Vgl. 294, 1. 302, 3. 306, 8.

Digitized by Google

anderweitiger indokeltischer Ueberlieferung wol zu der Ansicht berechtigt, dass die Bedenken über die Nahrung des Feuers dem arischen Gedankenkreise eigentümlich sind.

Außerdem scheint sich schon in arischer Zeit neben dem Feuer als Element ein Cultus besonderer Feuer gebildet zu haben, deren Glut man als besonders heilkräftig ansah; die Eranier gingen hierin weiter als die Indier. (S. 167).

Das wolbekannte indische Götterwort *deva* bezeichnet eranisch (als *daeva*) nur die bösen Götter — die Eranier vergaßen also (wie Ludwig annimmt und mit ihm der Verfasser) den ursprünglichen Sinn. In den Keilinschriften, also der ältesten Literatur, kommt es nicht vor, sondern erst im Awesta. Spiegel vermutet, dass man es etymologisch an *div* betrügen angelehnt habe, so dass *daeva* der Betrüger bedeutete, womit der Charakter der Dewen in der persischen Heldensage bei Firdusi durchaus übereinstimmt. Die persischen Götter zerfallen nun in zwei Klassen, in himmlische und irdische (Herod. I 131 f.), unter den ersteren nimmt Mithra einen besonderen Rang ein und bedeutet anscheinend den Freund (S. 180). Ist dieser Name uns auch aus dem Rig-Veda bekannt, so fehlt es auf persischer Seite an einem directen Vertreter des Varuna, mit dem zusammen im Rig-Veda Mitra genannt zu werden pflegt. Ist nun auch Mithra ein Lichtwesen, so lässt er sich doch nicht mit der Sonne gleichsetzen, sondern er ist das sie begleitende oder ihr vorangehende Licht (S. 183), eine Auffassung, welche mir nicht übel zu dem Charakter der Eranier zu passen scheint, insofern die Verehrung des Lichts noch weniger materiell ist, als die der Sonne. Dass man sich ihn auf einen Wagen, gezogen von vier weißen Pferden, dachte, scheint alte d. h. arische Erinnerung. Näheres über ihn S. 184 und Eran. Altertumskunde II 78 f. Die Vergleichung des eranischen Mithra mit dem indischen Mitra lässt nicht zweifeln, dass wir in ihm einen arischen Gott vor uns haben (S. 185).

Digitized by Google

Hören wir nun, dass er der Siegreiche ist, Alles sieht, seine Späher überall hat, die Verträge und die Gerechtigkeit beschützt, die Vertragsbrüchigen bestraft, dass bei seinem Namen geschworen wird, dass er die Länder und Könige beschützt, dass er das Wasser laufen lässt, Vieh und Menschen gedeihen macht, König und Herscher der ganzen Welt ist, von den Kriegern um Hülfe angefleht wird, so kann sich wol die Frage erheben, was dann noch für den berühmten Ahura Mazda übrig bleibt. *Ahu* heißt Ort, Welt und Herr (S. 225 f. Eran. A. K. II init.). Sollte er gar nicht auf eine der alten Naturgottheiten zurückgehen, sondern eine Neubildung auf eranischem Boden sein? *Ahura* ist auch bei den Eraniern ein Beiname göttlicher Wesen, meistens jedoch den höchsten Gott allein bezeichnend, auch dem Mithra beigelegt. *Mazdâ* soll bedeuten, große Weisheit besitzend. Da wir ein vedisches Gegenstück nicht nachweisen können, so haben wir diesen hohen und reinen Göttergedanken in der Tat als eine eranische Errungenschaft anzuerkennen.[1] Danach hätte also Windischmann (Zoro. Stud. S. 122) Recht und die Verteilung der Machtsphären sowie des Ranges Mithra gegenüber darf uns nicht mehr kümmern als etwa der Widerstreit der vedischen Prädikate, wonach bald dieser bald jener Gott als Herr der Welt u. s. w. gepriesen wird.

Aus dem indischen Vorrat stellen sich unserer Erinnerung aber natürlich noch mehrere Götter dar, nach deren Verbleib wir in der eranischen Literatur ausspähen, wie Dyaus, Indra, die Sonne, Himmel und Erde, die weniger bekannte Aramati und die bekannte Ushas. Letztere hat die göttliche Verehrung bei den Eraniern eingebüßt (S. 98. 314), sie haben nur den entsprechenden Namen für die Morgenröte. Dyaus scheidet als indokeltisch aus (S. 132 f.,) Spiegel hält ihn (mit Ludwig) für einen sehr alten Gott, der aber zurückgetreten und von Indra verdrängt worden

[1] Ein Analogon S. 206.

Digitized by Google

ist (S. 160).[1] Die im Rig-Veda so beliebte, in Form eines Compositums erfolgende Anrufung von Himmel und Erde finden wir bei den Eraniern nicht wider; der Name der *Âramati* (S. 159, 163, 200 f.) aber begegnet uns wider im eranischen Wort *Ârmaiti*, das wir uns aus ârem-maiti entstanden zu denken haben. Wenn nun Spiegel diesen Namen als „passendes Denken" deutet, so frägt sich widerum, ob eine so abstracte göttliche Potenz für arisch anzusehen sei. Dem steht z. B. R.-V. 918, 5 (Ludw.) entgegen, denn da heißt es „mit dem wandelnden Rudra gehen die Ströme, über die große Aramati sind sie gelaufen"; da nun die Ströme über die Erde laufen und im Altpersischen (S. 202) uns dieselbe Deutung und Bedeutung entgegentritt, so können wir kaum zweifeln, dass Aramati eigentlich die Erde bedeutet und uns als arischer Besitz zu gelten hat. Wie verträgt sich nun dies mit dem „passenden Denken"? Vielleicht so, dass in *aramati* zwei Wörter verschiedenes Ursprungs zusammengeflossen sind; denn der erste Bestandteil könnte auch von *ar* (alere) nähren herstammen.

Dazu kommt, dass ein anderer Göttername *Haurvatâd* zwar abstract Unversehrtheit, Ganzheit bezeichnet, trotzdem aber daneben Gott des Wassers ist, wenngleich keineswegs in besonderer Charakteristik hervortretend.

Die Verehrung der Sonne ist bei den Eraniern durchaus nicht so ausgedehnt, wie bei den Indern, doch wird sie (als mascul.) angerufen; zu ihrem Preise wird nicht sowol erwähnt, dass sie Leben und Nahrung schafft, als vielmehr, dass sie Alles reinigt und ihr Licht die Finsternis verscheucht. Auch in Eran werden ihr (vielleicht formelhaft) schnelle Pferde beigelegt, wozu Eran. A.-K. II 68 zu vergleichen ist.

Dem vedischen Indra entspricht der eranische *Ĩndra* (S. 194 f.), indessen ist er hier kein Gott, sondern ein Dämon und zwar ein Gegner des obersten Genius des

[1] Vgl. diese Zeitschr. XIII. 477; freilich ist alt ein relativer Begriff.

Digitized by Google

Feuers. Er erwartet (Eran. A.-K. II 127) die Seelen der Verdammten an der Brücke Çinvat, er verengert diese Brücke und stürzt jene in den Abgrund.[1]

Ahi und Azhish Dahâka (257 f.) sind schon vielfach Gegenstand der Forschung gewesen.[2] Der gründlichen Untersuchung des Verfassers möge der Leser in die Einzelheiten folgen; wir heben hier nur hervor, dass er ihn mit Typhoeus vergleicht (S. 316) und auf die Gleichstellung von ahi und azish nichts gibt, da im Veda dem Dahâka nichts entspricht;[3] Azhish Dahâka ist mit der Vṛitraschlange des Veda nicht identisch.

Bei dieser Gelegenheit erklärt sich Spiegel ziemlich lebhaft gegen einen mehrfach von Mythologen angenommenen Scenenwechsel, wonach ursprünglich himmlische Ereignisse auf die Erde oder in die Unterwelt verlegt worden sind, nachdem man die alten Erzählungen misszuverstehen angefangen hatte (S. 260 u. 181). Ich teile diese Bedenken des ausgezeichneten Gelehrten nicht, um so weniger, als er selbst solchen Scenenwechsel in seiner Er. A.-K. I 436 glaublich gefunden hat, da er dort zugibt, dass wir bei den Eraniern mehrfach Wesen in die Unterwelt versetzt finden, welche bei den Indern im Himmel strahlen. Indra kämpft also mit der Wolkenschlange am Himmel. Sei denn nun im Awesta dieser Kampf auf die Erde herabgestiegen? Habe man darum angefangen auf Erden mit Schlangen zu kämpfen, weil man die Ueberzeugung von solchen Kämpfen am Himmel gewonnen hatte? Umgekehrt habe der Mensch zuerst auf Erden mit Schlangen gekämpft und später am Himmel gewisse Vorgänge mit dieser irdischen Erfahrung gedeutet. Dies ist völlig richtig, aber nicht geeignet, unseren Glauben an jeden

[1] Vgl. Roth, Z. d. M. Ges. 1852, S. 67 f.

[2] Eran. A.-K. I 530 f. Lenormant, Lettres assyriologiques 1871 I S. 11. 99 f. 110. Popper, Der Ursprung des Monotheismus (1879) S. 279 f. Bréal, Mélanges de mythologie. Paris 1877 S. 118.

[3] Ueber Trita und Thraetaona s. 258 f. 264 f. Er. A.-K. I 538.

Digitized by Google

Scenenwechsel zwischen Himmel und Erde zu entwurzeln. Und sprächen nicht Spiegels philologische Bedenken gegen die Gleichsetzung von Ahi und Azhish Dahâka, so würde man immer noch sagen können, dass Indras himmlischer Schlangenkampf freilich erst nach Analogie des irdischen gedacht wurde, dass aber dieses Märchen, wenn die Namen und einzelne Züge besser stimmten, eben wegen dieser Besonderheit sehr wol später einmal als irdisches Ereignis aufgefasst werden konnte. Gehen die Seelen nach alter Vorstellung in den Himmel (ihre Heimat) zurück, so können Erlebnisse, welche sie dort zu haben pflegten, später in den Hades versetzt werden, wenn man das Jenseits in die Unterwelt verlegt hatte. Haben jene berühmten Hunde (S. 95. 239) einstmals die Brücke bewacht, welche zum Himmel überführt, so könnte Cerberus trotzdem, ohne seine Verwantschaft mit ihnen aufzugeben, in der Unterwelt hausen.

Hieran anschließend sei noch der Bestattung gedacht (S. 95, 236 f. Zimmer Altind. Leb. 400 f.). Das Awesta untersagt Begraben und Verbrennen der Toten und will sie den Vögeln überlassen sehen. Während nun die Inder sich dachten, dass der König des Totenreichs zwei vieräugige Hunde hat, welche den Bösen furchtbar sind und die Verstorbenen in ihre Wohnungen führen, werden im Awesta natürliche Hunde dazu gebraucht, den Toten anzusehen; sie müssen aber über ihren Augen zwei Male haben, welche für Augen gelten sollen: eine Art Formel aus arischer Zeit. Gewisse Gebräuche bei dieser Gelegenheit sind von überraschender Aehnlichkeit (S. 238, 239). Der Glaube, dass während zehn Tagen in jedem Jahre die Toten auf die Erde zurückkehren und dann mit Speise und Trank zu bewirten sind, findet sich außer bei den Eraniern auch bei den Römern und heidnischen Ostpreußen.

Wissenschaft und Kunst, Religion und Rechtsleben der Arier zeigen ein wesentlich indokeltisches Gepräge, haben aber doch auch einige nur arische Züge. Zu den

Digitized by Google

arischen Göttern gehört Mitra, Apâm napât und Vṛitrahan: aber keiner von ihnen ist im Awesta ganz derselbe wie in den Veden; so ist es auch mit Soma. Auch die Heroen haben neben gemeinsamen Eigenschaften und Taten ihre Verschiedenheiten; in ihren Kreis gehört auch Yama mit Yima. Davon abgesehen erregen die Eranier unsere Hochachtung durch die Sonderentwicklung religiöser Gedanken, welche uns wirklich lebensvoll vorkommt, während Religion und Philosophie in Indien so oft einen träumerisch-unfruchtbaren Eindruck macht.

Die Keilschriftenfunde des Westens haben für so manchen Punkt unsere Meinung von Ursprünglichkeit dieser und jener Cultur oder einzelner ihrer Erscheinungen ins Wanken gebracht und beseitigt. Die assyrisch-babylonische Cultur erstand vor unsern Augen unerwartet in neuem Reichtum, und über ihre Zeiten hinaus vermelden uns die Akkadisch-Sumerischen Reste die Existenz eines Volkes, dessen Errungenschaften von den dort erst zugewanderten Semiten angeeignet wurden. Damit nicht genug führt Sayce die Hetiter auf den Kampfplatz, so dass wir vorläufig auf weiteren prähistorischen Kitzel unserer Neugier wol gern verzichten möchten. Alle diese Entdeckungen erwecken in uns mehr und mehr den Gedanken, dass der Völkerverkehr und der Gedankenaustausch in Asien lebhafter gewesen ist, als wir bisher dachten, und dass es demnach der Vorsicht bedarf, wenn wir an die Charakteristik der einzelnen Völker gehen auf Grund der ihnen zugeschriebenen Cultur und Literatur. Andererseits ist es tröstlich zu sehen, dass die Arbeit der Menschen doch nicht gar so vereinzelt war und nur ihnen selbst genützt hat, dass sie nicht, ohne andern zu Gute zu kommen, klanglos zum Orkus hinabgestiegen ist, schweigend von der Erde wider verschlungen, welche sie schweigend eine Zeit lang an ihrer Oberfläche geduldet hatte, um nun, wie Penelope, ihr Gewebe wider aufzutrennen.

Die Philologen haben hierbei Fragen zu beantworten,

Digitized by Google

welche dem ethischen Historiker keineswegs gleichgültig sein können. Denn es ist z. B. wichtig zu wissen, an wie vielen Stellen der Erde die Schrift erfunden worden ist, wie oft der menschliche Geist den Scharfsinn besass, diese hohe Stufe der Entwicklung zu ersteigen und was für Dinge es sind, welche er der Aufzeichnung für wert erachtet hat.

Demjenigen, was von den Semiten der im Osten aufstrebenden indokeltischen Entwicklung zugekommen ist, hat naturgemäß auch unser Verfasser in seiner Eran. A.-K. nachgespürt und das vorliegende Buch ist überall diesem Gedanken nahe geblieben. Die Frage, ob Aehnlichkeiten oder Gleichheiten von Gedanken u. s. w. verschiedener Völker auf Ueberlieferung oder auf selbständige Entwicklung zurückzuführen sind, ist darum so schwer endgültig zu entscheiden, weil wir die Geschichte nur in Bruchstücken haben und nicht einmal alle diese Bruchstücke sicher deuten können. Wir müssen uns daher oft genug begnügen, dasjenige neben einander zu stellen, was zu einer Vergleichung auffordert.[1] An den Moses des A. T. werden wir erinnert durch den eran. Dârâb (Spiegel S. 300 f.). Seine Mutter Homâi, welche die Geburt ihres Sohnes verbergen wollte, ließ ein Kästchen anfertigen, überzieht es mit Pech und Wachs und lässt es den Euphrat hinabschwimmen; es wird von einem Wäscher oder Müller aufgefangen. Mann und Frau, kinderlos, erziehen es und nennen es Dârâb, weil es im Wasser (âb) gefunden ist. Diese Erzählung nennt Spiegel eine assyrische. Denn dort erzählt ein König: „ich bin Sargina, der große König, meine Mutter brachte mich an einem geheimen Orte zur Welt, sie legte mich in einen Kasten von Binsen, mit Erdpech schloss sie meine Türe zu. Sie warf mich in den Fluss; er brachte mich zur Wohnung Akki, des Wasser-

[1] Vgl. Spiegel, Eran. A.-K. I 386 f. 446. 456. 473. 482. 513 f. II 63. 168. Max Müller, Indien u. s. w. S. 104 f. Zimmer a. a. O. S. 352.

Digitized by Google

trägers. Er zog mich auf als seinen eignen Sohn.“ Im indischen Epos ist Karṇa der Sohn der Königstochter Kuntî; er wird in einem Kästchen auf dem Flusse Açvanadî ausgesetzt und als Pflegesohn aufgezogen. Im Verlauf der Erzählung wird ein Mädchen als Siegespreis demjenigen zur Gattin bestimmt, welcher einen bestimmten Bogen spannen könnte. Die Kastenaussetzung macht den Eindruck, als sei die Erzählung von den Assyrern nach Osten vorgedrungen.

Zoroaster (S. 289 f. Eran. A.-K. I 669 f.) war mit seinem Geiste schon im Himmel gebildet, ehe er auf die Erde herabkam; die Mutter hat vor seiner Geburt einen der Bedeutung des Sohnes entsprechenden Traum, wird indessen nicht (wie sonst öfter) als Jungfrau gedacht. Er beginnt mit dreißig Jahren seine Religion zu verkündigen. Uebrigens wird Z. auf den persischen Keilinschriften niemals genannt, aber im Awesta.

Wie genau der Schöpfungsbericht der Assyrer (welcher vermutlich nicht aus einem akkadischen Original übersetzt ist Sayce a. a. O. S. 19) mit dem der Genesis stimmt, lehrt Sayce a. a. O. S. 19 f. Ein Sündenfallbericht ist bis jetzt bei den Assyrern nicht entdeckt (Sayce S. 23); dagegen ist die Sintflut der Babylonier (die Eranier haben sie nicht Eran. A.-K. I 456) wider von verblüffender Uebereinstimmung mit dem der Genesis, wie Haupt's[1] Uebersetzung (bei Sayce S. 28 f.) lehrt. In den Brâhmaṇas und in allen späteren Schriften ist Manu Vaivasvata Vater des Menschengeschlechts und seiner Menschenschöpfung geht eine große Flut vorher, ein Bericht, der vermutlich von den Semiten übernommen ist.

Manus Stellung hat also eine gewisse Aehnlichkeit mit Noah, obgleich letzterer keine Menschen schafft; dem Noah entspricht dagegen genau der babylonische Sisuthros = Ḫasis-adra oder Adra-ḫasis, was weise und fromm be-

[1] Haupt, Der keilinschriftliche Sintflutbericht 1881.

Digitized by Google

deuten soll (Sayce S. 26 f. 38). Die Aegypter haben keinen Sintflutbericht (Sayce S. 54). Endlich ist noch zu erwähnen, dass Zoroaster, wie Moses, durch das sich teilende Wasser geht. Spiegel, Eran. A.-K. I 694.

Obgleich in Gefahr, von Max Müller für einen „Verächter des Veda" (Indien S. 105) gehalten zu werden, muss ich als weiteres Kennzeichen des semitisch-indokeltischen Verkehrs das Gewicht der Minu manā anführen nach Zimmer a. a. O. S. 50 u. 352 f.

Von rein arischem Zahlengut ist nichts zu melden (Spiegel S. 97); dagegen scheint mir erwähnenswert, dass in der Heldensage (bei Firdusi-Schack) die Sieben ungemein häufig vertreten ist, s. S. 263. 264. 276. 277. 289. 397. 417. 457, ein Kampf von sieben Helden S. 270; vgl. Eran. A.-K. I 587, 716.

Mit dem Worte napât (naptar) Abkömmling, bezeichnen die Inder sowol den Sohn wie den Enkel, german. nefo, nift; bei den Eraniern werden Neffe und Nichte durch Umschreibung ausgedrückt (S. 85 f.); jâmâtar bedeutet nicht nur den Schwiegersohn, sondern auch den Mann der Schwester (Schwager), sogar den Gatten (S. 87).

Da Ahura Mazda allein Schöpfer ist und überhaupt den höchsten Rang bekleidet, so ist es Formel aus Ueberlieferung, wenn andere Genien „Beschützer und Schöpfer" genannt werden (S. 188), ein Ausdruck, welcher dem Glauben eigentlich nicht entspricht. Als einen formelhaften Gebrauch haben wir es anzusehen, dass beim eranischen Somapressen in das Sieb ein Haar gelegt wird, indem bekanntlich im Rig-Veda der Somasaft zur Läuterung über die Haare des Schafsschweifes hinfließt.[1] Ein anderes Beispiel davon, dass die Sprache der persischen Könige mit ihren Gesinnungen nicht übereinstimmt, sondern bloße

[1] Ueber symbolischen Beischlaf s. v. Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13.—16. Jahrh. Leipzig 1865—69, Band II S. 293 u. 297.

Digitized by Google

Formel war, findet der Leser S. 255. Von Farbennamen ist S. 100 die Rede.

K. Bruchmann.

Beruht das Gemeinsame in den Religionen auf Verwandtschaft oder Entlehnung? Von Licentiat **Gloatz** in Dabrun bei Wittenberg.

Vorstehende Frage stellt und beantwortet im Widerstreit mit allen bisherigen Errungenschaften der vergleichenden Mythologie zu Gunsten des äußerlichsten Tratio-nalismus, der sich hier freilich nicht in den Dienst eines religiösen, sondern eines rein empiristisch oder darwinistisch fundierten atheistischen Positivismus stellt, Otto Gruppe in dem dickleibigen Buche: „Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. Erster Band, Einleitung. Leipzig, B. G. Teubner, 1887." Durch die Maßlosigkeit, mit der ein einseitiges Princip hier bis zum Ueberdruss geltend gemacht wird, sinkt der wissenschaftliche Wert dieses Buches allerdings in einem Maße, dass es sich fragt, ob seine Besprechung in dieser Zeitschrift ihm nicht schon zu viel Ehre antut. Indessen es kleidet sich in wissenschaftliche Form und übt bei einem großen Apparat von litterarhistorischen Notizen eine so herausfordernde, scheinbar auf exakteste Forschung sich gründende Kritik der entgegenstehenden Ansichten, dass ein Schweigen hierauf als Eingeständnis der Schwäche und Ueberwundenheit gedeutet werden könnte. Sogleich das Vorwort spricht den Zweifel aus, ob es gegenwärtig eine wissenschaftliche Mythendeutung überhaupt gebe, da sie im einzelnen so verschieden ausfalle und auch in den Grundfragen unsicher sei. Dies wolfeile Argument richtet sich freilich auch gegen den, der die vorhandenen Theorien und Deutungen um neue vermehrt; der Verfasser muss sich aus seinen eigenen Prämissen den Schluss gefallen lassen, dass er selbst mit

Digitized by Google

einer abweichenden Ansicht nur die Unsicherheit vermehrt. Etwas anderes ist es, wenn er seine Ansicht beweisen kann; aber auf den Beweis kommt eben alles an, und, wo bereits abweichende Ansichten bestanden, kann auch sehr wol eine von diesen die richtige sein, oder sie können sich ergänzen und doch Wesentliches gemeinsam haben, wie auch das Vorwort dann doch eine gemeinsame Grundanschauung bei allen Neueren findet, nämlich dass der Mythos ein Produkt der unbewusst dichtenden Volksseele sei (S IV.). Dieser Grundanschauung wird entgegengestellt, dass alle Mythen Teile der Litteratur seien (S. V). Dies ist aber gar kein Gegensatz, betrifft nur den Erkenntnis-, nicht den Sachgrund. Das will doch auch schließlich Gruppe nicht behaupten, dass erst in den ältesten literarischen Denkmälern der Mythologie diese von den Verfassern künstlich gemacht sei (vgl. S. 3). Er gibt nun in Kapitel 1, das uns hier allein beschäftigt, eine eingehende historisch-kritische „Übersicht über die wichtigsten Versuche, die Entstehung des Cultus und des Mythos zu erklären" (S. 1—273). Wir halten uns bei den Ansichten der Alten (§ 1), der Kirchenväter, Humanisten und Deisten des vorigen Jahrhunderts (§ 2), bei Creuzer (§ 3), Joh. H. Voss und seiner rationalistisch genannten Schule (§ 4), bei der lokalistischen Mythendeutung Forchhammers (§ 5) nicht auf; über diese Vorstufen der wissenschaftlichen Mythologie hat sich längst ein gemeinsames Urteil gebildet, von welchem auch Gruppe kaum wesentlich abweicht. Aber mit der Grimmschen Schule, die zuerst den Mythos aus dem Wesen der Volkspoesie erklärt (§ 6), tritt er in Gegensatz. Das Volk als solches könne nicht dichten; es habe bei dem Volksmythos nicht sowol eine producierende, als vielmehr eine destructive Aufgabe, vernichte die ihm nicht homogenen Mythenformen; die Production des Mythos liege immer in den Händen einzelner (S. 64). Hier sollte Gruppe nur den historischen Nachweis versuchen, wieviele Mythen, die Gemeingut einer Nation

Digitized by Google

geworden, sich auf einzelne Dichter zurückführen lassen; es findet sich schließlich so viel Gemeinsames in den verschiedensten ältesten Dichtungen eines Volks, dass man wol berechtigt ist, von gemeinsamen Anschauungen und Sitten zu reden, die einem Volk ursprünglich eigen sind, mit zu dessen Individualität gehören, ja zum Teil nicht einmal auf dessen Stammväter zurückzuführen sind, sondern hinaus auf eine größere Völkerfamilie weisen, aus welcher dies Volk hervorgegangen und bei welcher sie sich ebenfalls, obwol zugleich wider in besonderen Formen, der Individualität der verwandten Völker entsprechend, finden. In diesen ursprünglichen Volksanschauungen wurzelt das Volksepos, und die Grimmsche Unterscheidung desselben vom späteren Kunstepos ist unanfechtbar, in ihrer Genesis begründet und nicht bloß mit Gruppe (S. 67) auf unsre Stellung zu ihnen zu reduciren. Vor allem wendet er sich nun aber gegen Adalbert Kuhn, Max Müller und ihre Anhänger (§ 7—25). Zwar macht er hier nicht soviel Aufhebens wie im Vorwort von den verschiedenen Richtungen der vergleichenden Mythologie, der solaren und nubilaren; erkennt vielmehr (S. 76) an, dass diese Auffassungen schon im Veda gleichberechtigt nebeneinander stehen, und es befremdet nur, dass er gar nicht Bezug nimmt auf das (von Simrock und Asmus besonders betonte) naturgemäße Gesetz der Erweiterung des Tages- zum Jahres- und zum Weltaltermythos, wozu die Natur selbst der kindlich poetischen Auffassung der Völker alle Anschauungen darbot, die dann auch die eigentliche Substanz in allen Mythen bilden und gar nicht auf Dichtung und Erfindung einzelner, sowie spätere Entlehnung seitens eines Volkes vom andern ihrer Natur nach zurückgeführt werden können. Vergeblich müht sich Gruppe ab, im einzelnen zu zeigen (§ 8 ff.), dass die angebliche gemeinsame indogermanische Religion und Cultur überhaupt voreilig erschlossen sei, das Gemeinsame vielmehr auf Entlehnung beruhe. Wir sind weit davon entfernt, die geringste Entlehnung principiell zu leug-

Digitized by Google

nen, aber können eine solche doch nur da zulassen, wo die doch auch von Gruppe zugestandne Sprachverwantschaft und die damit unzweifelhaft zusammenhängende Anschauungsverwantschaft der arischen Völker zur Erklärung nicht ausreicht oder sonstige zwingende Gründe vorliegen. Gruppe selbst muss (S. 79 f.) die Gleichungen *Zeus-Dyaus-Tyr*, *Ushas-Eos-Aurora*, *Surya-Helios-Sol* als gesichert anerkennen, aber vermisst noch an diesen und anderen Namen die Beziehung auf den Cultus zum vollgültigen Beweise für das Vorhandensein urindogermanischer Göttervorstellungen. Dieser ungeheuerlichen Zumutung an die Sprachbildung bedarf es jedoch nicht; die Mythologie knüpft sich an die Appellativa schon mit der Geschlechtsbezeichnung und an die mit den Appellativen bezeichneten Naturanschauungen so unmittelbar, dass man mit jenen gemeinsamen Namen auch gemeinsame Mythen anerkennen muss, mit welchen sie sich in den ältesten Quellen auch unmittelbar zusammen und verwachsen finden, ganz abgesehn davon, ob und wieweit ihnen auch religiöser Gehalt zukomme, welcher sich dann doch aber in zweiter Linie aus dem Inhalt der Mythen und den darin auch enthaltenen Beziehungen auf Cultus ergibt. Von nicht entlehnten gräco-italischen Götternamen will Gruppe natürlich gar nichts wissen (S. 82 ff.); ist ihm doch selbst vicus aus οἶκος entlehnt (S. 84), trotz der ganz anders gewendeten Bedeutung; dass eigentümliche altitalische Bräuche sich auch mit denen anderer arischer Völker berühren, zieht er nicht in Betracht. § 9 handelt er vom Gemeinsamen des Avesta und der Veden. Gerade aus der engen sprachlichen Verwantschaft derselben folgert er, dass oft sehr auffallende Uebereinstimmungen der Sprache sich auch da finden, wo die etwa vorhandne sachliche Beziehung nicht aus der proethnischen Periode stamme. Aber weist nicht gerade der gemeinsame Ausdruck für die dem einen Volk guten, dem andern Volk feindlichen Götter auf eine vor der Spaltung gemeinsame Verehrung? Gruppe

Digitized by Google

selbst gibt auch sogleich (S. 86) eine verwante Religionsanschauung der Eranier und Hindu zu, aber hilft sich (S. 94) mit der Ausflucht auf das ungewisse Alter der persischen Religionsbücher, in welche die sämmtlichen Religionsbegriffe aus Indien übertragen sein könnten, wie auf den Münzen der sogenannten indoskythischen Könige brahmanische und buddhistische Vorstellungen mit eranischen vermischt seien. Dagegen spricht wieder, dass dieselben Götternamen dem einen Volke gute, dem andern böse Wesen bedeuten, sodann, was wir schon oben über die Zusammengehörigkeit der Appellativa und ursprünglicher poetisch-mythischer Naturanschauungen bemerkt. Nicht im Geringsten geht Gruppe auf diese ein als den eigentlichen Inhalt der Sagen z. B. vom Drachenkämpfer *Thraetaona-Trita*, und dass der erstere Sohn *Athwyas*, d. h. des Wasserbewohners, der zweite *Aptya*,, aus dem Wasser geboren heißt, ist ihm Zufall (S. 89), womit doch nichts erklärt ist. Auch *Yama-Yima* soll nicht aus arischer Vorzeit stammen, da Yama in den älteren Rigvedaliedern fehlt und die semitische Paradies- und Flutsage sich fast noch näher mit dem eranischen Yima berührt (S. 91 f.). Aber wie natürlich schloss sich an den Jahresmythos die Vorstellung des Weltfrühlings, des goldnen Zeitalters schon für das Denken der Urzeit. Weil Gruppe so gar nicht auf den einfachen naturgemäßen Sinn der Mythen und die ihnen zu Grunde liegende Gesammtanschauung eingeht, bleibt ihm alles aphoristisch, unverstanden, zusammenhangslos, zufällig, bald hier, bald dort entlehnt. Endlich muss er doch selbst im Blicke auf den gerade das Opfer betreffenden Soma-Haomakreis zugeben (S. 97), „dass die Indoeranier vor ihrer Trennung bereits einige derjenigen Gebräuche übten, welche späterhin eine sakrale Bedeutung erhielten.“ § 10 bestreitet nun erst recht die mythologische Verwantschaft zwischen den entlegeneren Gliedern der indogermanischen Völkergruppe; die übereinstimmenden Namen fänden sich immer nur in ganz wenigen Spra-

Digitized by Google

chen (S. 98); aber wenn sie auch nur in zwei sich finden, sind sie doch vorhanden. Dann sollen, auch wenn die Namen anklingen, die Texte zu jung sein und die Mythen nicht übereinstimmen (a. a. O.). Dass gerade bei den verschiedensten Versionen die gemeinsamen Grundanschauungen z. B. von Drachentötern um so schwerer wiegen, und was sie bedeuten, das bekümmert unsern Kritiker nicht. Er hält sich an lauter Einzelheiten und sieht dabei den Wald vor lauter Bäumen nicht. Mit Vorliebe hebt er das noch Zweifelhafte und Streitige in Erklärung von Einzelnheiten hervor und gibt so Seite 105 ff ein Verzeichnis von Götternamen, die auf die verschiedenste Weise erklärt werden, in buntem Durcheinander, als ob damit vollends alles unsicher würde, recurrirt dann wider auf das Walten des Zufalls (S. 109) und findet endlich (S. 118) in Kuhns Hypothese einer proethnischen Religion den Widerspruch, dass die complicirte Götterlehre der spätesten griechischen und indischen Autoren in die Urzeit zurückreichen solle und doch die Ueberlieferung so zertrümmert sei, dass immer nur je zwei Sprachen denselben Götternamen enthalten. Diese karikirte Darstellung der Forschungen eines Meisters wie Kuhn ist nur dadurch möglich, dass Gruppe nicht wie dieser nach dem Sinn der Mythen und nach den in der Natur selbst gegebenen Zusammenhang der ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen fragt; dass Kuhn auch Entwicklungsstufen des Mythos lehrt, erwägt er nicht. Schließlich verneint er (S. 119) a priori die Frage, ob auch nur Elemente eines Gottesdienstes in die proethnische Periode hinaufzurücken seien, obwol dieselbe nach Ausweis der Sprache prototheistische Vorstellungen gekannt zu haben scheinen; freilich sei der Ausdruck „Herr" ganz allgemeiner Art und die Wurzel div bedeute auch Licht, Himmel, wie das chinesische tien, das finnische jum, könne somit erst allmählich in die spätere religiöse Bedeutung hineingewachsen sein; es handle sich um transitorische Bedeutungsnüancen (S. 121). Das gleiche Resul-

Digitized by Google

tat ergibt sich, nachdem die angeblichen proethnischen Gottesbezeichnungen einmal abgewiesen sind, für die Cultusbezeichnungen (*hu-xu*, *stu-çtu*, *yaj-yax*); ihre sakrale Bedeutung, obwol sie in den ältesten Texten verschiedener Völker vorkommt, sei natürlich immer erst eine abgeleitete, und es bliebe die Frage offen, bis zu welchem Stadium der Ableitungsprocess in der Ursprache gediehen (S. 122). So erklärt denn unser Kritiker naiv genug die gesammte etymologische Beweisführung der Schule Adalb. Kuhns und M. Müllers für misslungen (S. 132); aber er will auch die falsche Voraussetzung derselben zerstören, dass die nationale Zusammengehörigkeit der Indogermanen sich in einer Gemeinsamkeit der religiösen Vorstellungen aussprechen müsse, und unterwirft daher den Nationalitätsbegriff einer Kritik (§ 17). Nach J. Grimm ist der Mythos national und die gemeinsame Muttersprache das Band einer Nation. Viel weiter und zu weit geht nach Gruppe (S. 133) die vergleichende Mythenforschung seit Mitte unseres Jahrhunderts in der Anschauung, die Nation besitze nicht nur eine gemeinsame Sprache, sondern auch eine große Fülle anderen gemeinsamen geistigen Eigentums. Die Nation werde gewissermaßen zu einem lebenden Organismus erhoben. Aber der Begriff der indogermanischen Völker sei ein linguistischer, kein ethnographischer, auch keine religiöse Einheit. Eine Nation sei keine constant fortdauernde Einheit, nehme fortwährend fremde Bestandteile in sich auf und setze sich demnach in jedem Augenblick ihrer Geschichte aus Elementen zusammen, deren einzelne sie den verschiedensten anderen Nationen als verwant erscheinen lassen (S. 134). Wir halten dem entgegen, dass doch auch ein Organismus beständig fremde Bestandteile als Nahrung in sich aufnimmt und sich assimilirt, und, wenn auch die linguistische und ethnographische Verwantschaft sich nicht immer deckt, dass die indogermanischen Völker im Großen und Ganzen nicht nur eine linguistische, sondern auch ethnographische Einheit bilden, aller-

Digitized by Google

dings so, dass die letztere noch über die erstere hinausreicht und die ganze kaukasische Rasse umfasst, so dass man hier von zwei concentrischen Kreisen reden kann. So hindert aber auch nichts, einen ursprünglichen Gemeinbesitz an Religion und Kultur anzunehmen, der sich dann durch Verkehr der Völker miteinander natürlich fortschreitend gesteigert und geläutert hat. Freilich auch den sonstigen ursprünglichen Gemeinbesitz an Kultur sucht Gruppe (§ 18) mit Hülfe der Paläontologie noch möglichst zu schmälern und daraus gegen die vergleichende Mythologie zu argumentiren; Hephäst-Wieland passe nicht in die Rohkupferzeit der Pfahlbauten, die Paradiesschilderung nicht zu der späten Einführung der Obstbaumzucht in Europa (S. 138). Wir antworten: Hephäst ist nicht bloß Schmied, sondern ursprünglich Feuergott; Wieland weist durch seinen Vater Vate auf Wuotan, durch das Boot auch auf eine andre Funktion zurück (Simrock D. M. 4. A. S. 228); von paradiesischen Früchten kann den europäischen Völkern mit den Mythen aus der Urzeit eine Erinnerung aus der asiatischen Heimat geblieben sein. Wie monströs und aus der Luft gegriffen ist dagegen die Hypothese Gruppes (S. 182 f.), dass von den Karthagern u. a. die Paradiessage nach Britannien zu den Druiden, von diesen an die Nordsee gebracht worden. Aber freilich Religion überhaupt ist für Gruppes consequenten Empirismus nur äußerlich übertragbar, nichts in ihrem tiefsten Grund Wahres, Universales und Innerliches, nur eine Form des Gesellschaftsinstinkts (S. 267).

Th. Nöldeke, Die semitischen Sprachen. Eine Skizze. Leipzig 1887. 64 S. 8°.

Auch diese Schrift ist, wie die obige S. 170, eine Gratulationsschrift und stammt aus Meisterhand. Ich kenne kaum jemand, der wie Nöldeke befähigt wäre, eine Arbeit zu liefern, wie Renan's vor einem Menschenalter erschienene

Digitized by Google

Geschichte der semitischen Sprachen. Und ein Abriss einer solchen ist die vorliegende Schrift.

Als charakteristische Merkmale des semitischen Sprachstammes stellt der Verfasser auf (S. 2): „Das Ueberwiegen dreiconsonantiger oder nach Analogie von dreiconsonantigen gebildeter Wurzeln, die beiden Haupttempora [Perfectum u. Imperfectum], die hohe grammatische Bedeutung des inneren Vocalwechsels", welcher letztere Zug sich gerade dadurch als ursprünglich kennzeichnet, dass er im Laufe der Zeit verblasst. Unterscheiden diese Punkte den Stamm von anderen Stämmen, so bindet die Sprachen dieses Stammes noch „die Aehnlichkeit in der Bildung der Nominal- und Verbalstämme, die große Uebereinstimmung in den Formen der Personalpronomen und in ihrer Verwendung, sodann die ziemlich weitgehende Gleichheit in der Wortstellung und Satzbildung und endlich die Menge gemeinschaftlicher Wörter". Indessen scheint schon „das Assyrische nicht an allen diesen Zügen teil zu nehmen, und bei einigen heutigen Dialekten, wie Neusyrisch, Mahrî und gar Amharisch fällt manches altsemitische Charakteristicum weg".

Ein Ursemitisch, das sicherlich einmal existirt hat, lässt sich doch nur teilweise oder unsicher reconstruiren. „Der Entwicklungsgang der Sprachen ist uns in seinen Einzelheiten oft recht dunkel" (S. 3).

So redet der besonnene Forscher. Er leugnet auch, dass irgend eine semitische Sprache durchaus der ursemitischen am nächsten stehe. Das Arabische habe allerdings sehr vieles treuer bewart, als die Schwestern, besitze aber eine große Anzahl eigentümlicher Fortbildungen, und in manchen Stücken sei das Hebräische, ja das Aramäische altertümlicher. — Ich bedaure, dass der Verfasser hier wie auch an anderen Punkten seine kurze Schrift nicht mit den betreffenden Tatsachen als Beweisstücken seiner allgemeinen Behauptungen in angefügten Anmerkungen ausgestattet hat.

Digitized by Google

Der Verf. tadelt auch die bisher versuchten Charakteristiken des semitischen Stammes teils wegen ihrer Einseitigkeit, teils weil nicht geschieden ist, was im Blute und was in den Lebensverhältnissen begründet sein mag.

Die Verwantschaft der semitischen Sprachen mit den indogermanischen hält der Verf. für wahrscheinlich, aber nicht für nachweisbar. Sehr kenntlich dagegen ist die Verwantschaft der semitischen mit einigen Sprachen Nord-Afrikas, die man „hamitisch" nennt: Aegyptisch, Berberisch, Bedscha (Bischârî u. s. w.), Agau, Galla, Dankalî u. s. w. Die Uebereinstimmung zeigt sich auffallend in der Grammatik, aber wenig im Wortschatz. Nur sind die hamitischen Sprachen noch zu wenig erforscht.

Durchaus zweifelhaft lässt der Verf. die Urheimat der Semiten, ob Afrika? ob Armenien? Arabien? „Auch ist gar nicht so ohne weiteres zuzugeben, dass die Araber den semitischen Charakter am meisten zeigten: richtiger wäre es, zu sagen, dass die Bewohner der arabischen Wüstenländer unter dem Einfluss der ungeheuer einförmigen Natur und des im ewigen Wechsel ewig gleichbleibenden Lebens einige der wichtigsten semitischen Charakterzüge am einseitigsten ausgeprägt haben" (S. 11), während, möchte ich hinzufügen, andere, nicht minder wichtige Charakterzüge ganz unentwickelt geblieben sind.

Fragen wir, inwiefern sich unter den semitischen Sprachen gegen einander größere oder geringere Uebereinstimmung zeigt, so lässt sich nur sagen, dass „das Arabische (mit dem Sabäischen) und das Aethiopische unter einander näher verwant sind und sich den übrigen semitischen Sprachen als eine geschlossene [südliche] Gruppe gegenüberstellen" (S. 14)[1]. Die nördliche Gruppe besteht aus dem Hebräisch-Phönikischen, dem Aramäischen und

[1] Ist der sogenannte „gebrochene Plural", der sich nur in dieser südlichen Gruppe der semit. Sprachen findet, wirklich eine „tiefgreifende Neuerung?" Für solche Behauptungen die Gründe des Verf. zu kennen, wäre wichtig.

Digitized by Google

Assyrischen. In Klein-Asien hat es wol niemals eine semitische Sprache gegeben.

Hebräisch und Phönicisch sind bloß Dialekte einer Sprache, und auch Moabitisch und Philistäisch sind nur Dialekte dieser Sprache. Wir kennen aber die Lautverhältnisse, namentlich die Vocale, des Hebräischen nur aus ihrer letzten Periode, aber nicht Davids oder auch nur Jesajas.[1] Bis um 300 a. Chr. wird das Hebräische lebendig geblieben sein (S. 20), in der Zeit der Makkabäer war es wol schon ausgestorben. Doch blieb es Gelehrtensprache und führte noch lange ein gewisses Leben, bis einige Jhh. p. Chr. Alles spätere Hebräisch ist zu betrachten wie das Latein des Mittelalters und der Neuzeit.

Phönicisch kennen wir nur aus Inschriften, und zwar haben wir neupunische Inschriften noch aus dem 4. Jh. p. Chr.

Aramäisch hat sich allmählich sehr ausgebreitet über Syrien und Palästina, wie über das Euphrat- und Tigrisgebiet (S. 28). „Vermutlich bildeten Aramäer in Babylonien und Assyrien schon von Altersher einen großen, oder gar den größten Teil der Bevölkerung, während die assyrische Sprache die der Regierung und der Literatur war.“ Aramäisch war in der persischen Zeit die officielle Sprache für die Provinzen westlich vom Euphrat; und diese Stellung mag es schon im assyrischen Reiche gehabt haben. Selbst in Arabien hat man neuerlichst aramäische Inschriften aus der vorpersischen Zeit gefunden (S. 29). — Ein aramäischer Dialekt war auch die Sprache Palmyra's und zumeist auf den Inschriften der Nabatäer (bis gegen 100 p. Chr.), die aber Araber waren. — Der Verf. bespricht die Geschichte und den Charakter des Aramäischen

[1] Der gottesdienstliche Vortrag aber hat sicherlich an der Sache gar nichts geändert, sondern ist gerade nur Veranlassung gewesen, die Aussprache der letzten Zeit so treu wie möglich zu waren. Wer laut und langsam deutsch vorlist, wird auch etwas von der „schlichten Sprache“ abweichen.

Digitized by Google

und Syrischen bei Juden und Christen eingehend (S. 28—40). Es ist dies das Gebiet, das gerade durch des Verf.s Specialforschung so viel Licht erhalten hat.

Verdrängt wird das Armäische überall nach den Eroberungen der Muslime durch das Arabische, und schon um 1000 p. Chr. ist auch das Syrische (die Sprache von Edessa) tot. Nicht direct mit diesem hängen die heute noch lebenden aramäischen Dialekte in Mesopotamien, Kurdistan, am Urmiasee zusammen. Sie zeigen (S. 38) eine völlige Umbildung des alten Sprachbaues." „Die alten Verbaltempora sind fast spurlos ausgestorben, aber glücklich durch neue Bildungen aus Participien ersetzt." [1]

Die in den Keilinschriften aufbewarte Sprache, gewöhnlich assyrisch genannt, hieße besser babylonisch. Gewisse babylonische Inschriften scheinen bis ins 4. Jahrtausend a. Chr. hinaufzugehen. Die Hauptmasse stammt aus der ersten Hälfte des letzten Jahrtausends a. Chr. Dem Verf. scheint es, als ob das Assyrische dem Hebräischen näher stünde, als dem Aramäischen. „Es entfernt sich aber in manchen Stücken von allen Schwestersprachen. Es hat z. B. das alte Perfectum (gänzlich oder bis auf wenige Spuren) verloren." Leider lässt die Forschung noch vieles zweifelhaft.

Im Arabischen sind die Dialekte des tiefen Südens von Arabien (das Sabäische u. s. w.) von den nördlicheren und mittleren zu unterscheiden. Auch die nördlichen Araber scheinen schon lange vor Chr. geschrieben zu haben. Entlehnungen der Araber aus dem Aramäischen beweisen den Einfluss der aramäischen Cultur.

Schon im 6. Jh. p. Chr. herschte in Arabien weit und breit die Sprache, die schlechtweg die arabische heißt, gewiss mit dialektischen, aber unwesentlichen Eigenheiten.

[1] Ersatz der Verbalflexion durch Participia findet sich auch in den Tochtersprachen des Sanskrit; bekanntlich nicht im Romanischen, auch nicht im Neugriechischen mit Ausnahme des tsakonischen Dialekts.

Digitized by Google

Noch 200 Jahre nach Muhammed galten die Beduinen des eigentlichen Arabiens als Inhaber dieser reinen, classischen arabischen Sprache. Die Sprache von Koraisch, der Dialekt von Mekka ist nicht musterhaft, und der Korân zeigt starke Verstöße gegen die Classicität.

Unter der Oberleitung der Koraischiten eroberten die Beduinen die halbe Welt, und durch den Islam und den Korân ward das Arabische eine Weltsprache. Aber nicht alle Araber sprachen classisch, die des Nordwestens schon seit Jahrhunderten nicht. Arabisirte Fremde wirkten ebenfalls wenig günstig. Den Gegensatz reiner und unreiner Sprache empfand man schon im 1. Jh. der Hidschra. Gegen Ende des 2. Jhs. ward das System der arabischen Grammatik aufgebaut und im Wesentlichen für alle Folgezeit vollendet. Um diese Zeit beginnt schon der Uebergang ins Neuarabische.[1]

Der Wortreichtum des Arabischen ist berühmt. Ob er wirklich zu rühmen? Der Verf. sagt (S. 43): „Die Lebensverhältnisse der Araber sind überaus einfach, ihr Land trostlos einförmig, ihr Anschauungskreis mithin sehr beschränkt. Innerhalb dieses Kreises bezeichnen sie aber die kleinste Modification durch ein eignes Wort." Schlimme Eigenschaften einer Weltsprache. — Auch was der Verf. (S. 50) von der arabischen Grammatik sagt, kann mich wenig zum Lobe reizen. Aber richtig ist, dass sie für Scholastik sehr geeignet war (S. 51). Ich notire noch: „Im Gebrauche der Tempora zeigt das echte Arabisch noch Spuren der dichterischen Freiheit, die wir im Hebräischen sehen; diese verschwindet in der späteren Literatursprache" — welche eben schon eine wesentlich tote Sprache ist. Der Verf. nennt sie eine *κοινή*.

Die in Asien, Afrika, auch Europa neu entstandenen arabischen Dialekte „sind einander ähnlicher geblieben, als man bei der großen Ausdehnung und den starken geogra-

[1] Die Eroberungen des Islam wirkten auf das classische Arabisch, wie die Eroberungen Alexanders auf das Griechische.

Digitized by Google

phischen Hindernissen des Verkehrs erwarten konnte" — immerhin verschieden genug, um ein Verständnis unmöglich zu machen. Die Abweichungen von der alten Sprache mögen nirgends so groß sein, wie die des Französischen vom Latein, sind aber überall größer als die des lugodorischen Dialekts auf Sardinien von seiner Stammsprache. Ich möchte eine andere Seite hervorkehren. Wenn man sich über die Uebereinstimmung der romanischen Sprachen verwundert hat: so wird dieselbe durch die der arabischen Dialekte um so erklärlicher, als die römische Herschaft, Gesetzgebung und Lebenseinrichtung eine ungleich größere bindende Macht besaß, als die muhammedanische Regierung.

Die sabäischen Inschriften, Zeugen einer bedeutenden eigenartigen Cultur im südwestlichen Hochlande Arabiens, beginnen lange vor Chr. und ziehen sich bis ins 4. Jh. p. Chr. hinein. Das Sabäische, dem Arabischen nahe stehend, ist etwas altertümlicher als dieses, schließt sich öfter den nordischen Sprachen an und hat manches Eigentümliche. Nur bieten die Inschriften nicht Material genug zu einer vollständigen Erkenntnis der Sprache.

Die sabäische Cultur ging bald nach Chr. zurück und erlag gänzlich unter den Kämpfen mit den Abessiniern.

Endlich das *Geez* oder eigentliche Aethiopische, die Sprache des alten aksûmitischen Reiches. Die älteste Inschrift stammt aus der Zeit etwa 500 p. Chr. Die äthiopische Schrift ist die einzige semitische Schrift mit genauer Vocalbezeichnung. Seit 1000 Jahren mag das Geez schon tot sein. Es ist immer noch Sprache der Kirche und Literatur; seit dem 14. Jh. aber ist das Amharische Hof- und Staats-Sprache. Das Geez steht dem Sabäischen näher als dem Arabischen. Das Geez und alle äthiopischen Dialekte haben vor allen semitischen Sprachen den Vorzug, einen besonderen Subjunctiv zu besitzen; er wird aus dem Imperfect durch die Vocalverstärkung nach dem ersten Radical gebildet, also durch innere Flexion.

Wenn schon das Geez von einer Bevölkerung ge-

Digitized by Google

sprochen wird, welche viel einheimisches afrikanisches Blut in sich aufgenommen hat, so scheint sich das Amharische noch mehr auf Nichtsemiten übertragen zu haben. Es steht der altsemitischen Art ferner als irgend ein semitischer Dialekt (S. 61). Von Wörtern und Formen ist vieles verloren, andres in wunderlicher Weise neu gebildet. Namentlich aber zeigt die Syntax einen ganz unsemitischen Charakter, und zwar Züge, welche sich regelmäßig im Hamitischen (z. B. Agau) zeigen. „So haben hier also wahrscheinlich ursprünglich Hamiten bei der Annahme semitischer Sprache ihre hamitischen Sprachanschauungen und Gewohnheiten beibehalten und die Sprache darnach umgestaltet." So hätten wir hier im strengsten Sinne eine semitische Tochtersprache.

Diese Mitteilungen mögen genügen, um den Reichtum der kleinen Schrift an Tatsachen und Urteilen zu zeigen.

St.

A. H. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen. Ein Ueberblick über die, durch die jüngsten Entdeckungen in Aegypten, Assyrien, Babylonien, Palästina und Klein-Asien enthaltenen Bestätigungen biblischer Tatsachen. Deutsche vom Verfasser revidirte Ausgabe. Leipzig, Otto Schulze. 232 S. 8.

Schon vor sechzehn Jahren hat unser Eberhard Schrader in seinem Buche „Die Keilinschriften und das Alte Testament" die hebräischen Erzählungen durch die Ergebnisse der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Inschriften teils zu erläutern, teils zu bestätigen, teils zu corrigiren gesucht. Manches damals von ihm kühn Behauptete hat sich seitdem bestätigt. Bei so schnell vorschreitenden Forschungen indessen ist eine neue Arbeit in gleichem Sinne um so willkommener, als sie auch sonstige orientalistische Ergebnisse mit in ihren Bereich zieht, wie

Digitized by Google

dies die angekündigte mit ihrem erst geistreichen, dann aufzählenden Titel in dankenswerter Weise tut.

Das erste Kapitel enthält die Geschichte der Entzifferung der Keil-Inschriften. Wie es kommt, dass dabei weder Oppert noch Schrader erwähnt wird, weiß ich nicht.

Die altbabylonische Cultur ist auf eine akkadisch-sumerische Grundlage gebaut. Akkader und Sumerer aber waren nicht Semiten; zu welcher Rasse sie gehörten, ist noch ganz ungewiss. Sie hatten in einer Hieroglyphenschrift umfangreiche Bibliotheken, darin auch teils Zauberformeln zur Abwendung der Angriffe böser Geister, teils Hymnen an die Gottheiten. Die Babylonier bewarten und übersetzten diese alte Literatur, und gaben auch grammatische Schemata als Mittel zum Erlernen der alten, bald darnach ausgestorbenen Sprachen. So sind die Babylonier, wie die Gründer der Naturwissenschaft, so auch der Philologie. — Wir wollen nun einige wichtige Punkte herausheben.

Fangen wir mit dem Anfang an, mit der Weltschöpfung. Es liegen mehrere Berichte in den Fragmenten des Berossos vor. Jetzt lernen wir ein assyrisches Dokument kennen, das der biblischen Darstellung in der Genesis sehr ähnlich ist. Es scheint nicht aus der alten Sprache übersetzt, sondern im 7. Jh. a. Chr. abgefasst. Der Verf. teilt bloß die Uebersetzung mit ohne den Urtext, und überlässt die Vergleichung dem Leser. Die Tiefe und die Meeresflut (diese ist, denke ich, das hebr. תְּהוֹם, aber als Femininum) sind Erzeuger und Gebärerin des Himmels und der Erde. Dieses sexuelle Verhältni musste im Monotheismus völlig schwinden. Nach Himmel und Erdeko mmen die Götter.

Das Noch-nicht-sein wird assyr. ausgedrückt durch: nicht genannt werden. Das ist auch hebr. Anschauung: Sein und Wesen = genannt werden. Auch bei der Schöpfung der Genesis gibt Gott einige Namen. Ob der Aus-

Digitized by Google

druck „dass es gut war“ assyr. angedeutet ist, kann bezweifelt werden. Mehr stimmt folgendes: „Die Wasser werden an einen Platz gesammelt“ zur Bibel: „Es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an einen Ort.“ Ferner: „Die Scharen Himmels und der Erden.“ Sie gebären die großen Götter Anu, Bel und Ea. Endlich: die Götter „machten“ die Tiere, „sie hießen hervorkommen die lebendigen Wesen, das Vieh des Feldes, das Wild des Feldes und die kriechenden Tiere.“

Es gab einen Sabbath bei den Babyloniern „ein Tag der Ruhe des Herzens“, „ein Tag der Vollendung der Arbeit“. Verboten ist an demselben kochen, weiße Gewänder tragen, opfern, fahren, öffentlich sprechen, Arznei nehmen, fluchen. Aber dieser Sabbat steht schwerlich mit der Schöpfung in Verbindung, wie Sayce meint, sondern er hat (S. 22) „lunaren Charakter“, und hängt also nur mit der Teilung der 28 Monatstage durch 4 zusammen. Sabbat und Neumond fallen zusammen.

Ob die Erzählung vom Sündenfall sich bei den Assyrern findet, ist noch zweifelhaft. Die Akkader hatten eine „böse Schlange“ und eine bildliche Darstellung scheint so gedeutet werden zu müssen. Der Lebensbaum findet sich häufig. Adam galt als Vater des „weißen Volkes“, im Gegensatze zu den „Schwarzköpfen“, den Akkadern.

Die Sintflut ist assyr. ausführlich vorhanden, und Sayce behauptet (S. 26) Sisuthros werde gerettet wegen seiner Frömmigkeit, die Vernichtung der übrigen Menschen ist die Strafe ihrer Sünden. Das ist wol nur cum grano salis zu verstehen. Die vier großen Götter Anu, Bel, Adar und Ênnugi (vielmehr aus Uebelwollen? gegen die Menschen) vernichten dieselben; nur der Gott Ea „der Herr der unerforschlichen Weisheit“ will dies dadurch verhindern, dass er den Entschluss der Götter einem Menschen verrät, der nun auf Eas Antrieb ein Schiff baut. Warum gerade dieser Mensch gerettet wird, ist entweder nicht gesagt oder nicht zu lesen oder nicht zu übersetzen.

Digitized by Google

Der assyr. Noa bringt auf sein Schiff alles Vieh, Korn und Samen, Silber und Gold! Das Wasser steigt bis an den Himmel und alles Licht schwindet. Die Götter (außer jenen vier) „im Himmel fürchten sich vor der Sintflut und steigen empor zum Himmel des Gottes Anu. Wie ein Hund auf seinem Lager kauern sich die Götter an dem Gitter des Himmels zusammen. Istar schreit wie eine Gebärerin, es ruft die hehre Göttin mit lauter Stimme: Ich aber gebäre die Menschen nicht dazu, dass sie wie Fischbrut das Meer füllen." Die Götter weinen und wehklagen. Am 7. Tage beruhigt sich die Flut. Da wird eine Taube aus der Arche geschickt. „Die Taube flog hin und her; da aber kein Ruheplatz da war, so kehrte sie wieder zurück." Nun wird eine Schwalbe ausgesant. Dann ein Rabe, der kehrte nicht wider. Der assyr. Noa opfert nun auch. Die Götter kommen herbei. Aber die Istar schwört „bei dem Geschmeide meines Halses", der Gott Bel solle nicht zum Altar kommen, „weil er unüberlegt gehandelt und meine Menschen dem Verderben preisgegeben hat". Bel, da er das Schiff sieht, wütet: „Welche Seele ist da entronnen! Kein Mensch soll leben bleiben in dem Verderben." Der Verdacht, einen Menschen gerettet zu haben, fällt sogleich auf Ea, und dieser sagte zu Bel: „Du bist der streitbare Führer der Götter; warum (aber) hast du so unüberlegt gehandelt und die Sintflut angerichtet? Auf den Sünder lasse fallen seine Sünde, auf den Frevler lasse fallen seinen Frevel. Lass dich erbitten, dass er nicht vertilgt werde." Da kam Bel zu Vernunft, segnete den Geretteten und erhob ihn sogar zum Gott.

So mag endlich noch bemerkt werden, dass der assyr. Noa den Beinamen *Hasis-adra* (Sisuthros) oder *Adra-hasis* führt, d. h. weise und fromm, sein eigentlicher Name aber bedeutet „Lebenssonne".

Auch für den Turmbau zu Babel finden sich Andeutungen. Beachtenswert ist die durch das Assyrische möglich gewordene Erklärung der Namen der Noachiden:

Digitized by Google

Schem = *šamu* olivenfarbig, Ham = *hamnu* schwarz, Japhet = *ippat* weiß.

Anderes, als noch nicht sicher genug, übergehe ich.

Wir kommen zu den ägyptischen Berichten. Von einer Sintflut verlautet nichts, aber doch von einer Vernichtung des Menschengeschlechts durch ihren Schöpfer *Ra*. Als die Erde mit dem Blute der Menschen getränkt war, trank Ra 7000 Becher Wein, der von den Früchten Aegyptens und dem Blute der Erschlagenen gemischt war; sein Herz erfreute sich und er schwor, das Menschengeschlecht nimmermehr vernichten zu wollen. — Erzählungen wie die der Genesis zu erfinden, dürfte jedem Schriftsteller unmöglich sein; aber aus Erzählungen, wie die hier mitgeteilte ägyptische und babylonische, die biblischen formen, beweist eine staunenswerte Gestaltungskraft.

„Pharao", genauer „Par-o" ist das äg. *pir* (oder *per*)-*aa* (das lange a ward im Hebräischen schon früh langes o und der Vocal vor r ward ă, weil vor diesem Consonanten gern a gesprochen wird) eig. „großes Haus", also ähnlich wie die türkische „Pforte". Potiphar bedeutet „Gabe des Aufgehenden", Potiphera „Gabe des Sonnengottes".

Die 18. Dynastie, welche die Hyksos (semitische Eroberer Aegyptens, die dasselbe 5 Jhh. beherschten) verjagt hatte, machte Eroberungszüge nach Asien. Thothmes III um 1600 a. Chr. hat uns an den Tempelmauern von Karnak die kanaanitischen Städte aufgezählt, die er unterjocht hatte. Darunter finden sich recht bekannte Namen, wie Gibea, Migdol, Hazor, Heschbon, Megiddo, auch Negeb oder „Südgau" und Merom und Kischon. Alle diese Namen haben also schon 400 Jahre vor Mose bestanden. Eine Ortschaft trägt den Namen *Jakob-El*.

Der Auszug Israels aus Aegypten wird nicht mehr wie früher unter Ramses II, sondern unter Meneptah II (etwa 1300) gesetzt. Was von den *Aperiu* gesagt wird, hat schwerlich mit den Hebräern, noch weniger mit den Israeliten zu tun. Bemerkenswert aber scheint, dass dem

Digitized by Google

König Meneptah im 8. Jahre seiner Regierung folgende Nachricht übermittelt ward: „Die Stämme der Šasu (Beduinen) haben ihren Weg von dem Lande Edom über die Festung Ketham [„„das Etham der Schrift““], die in Sukkoth liegt, nach den Seen der Stadt Pithom im Lande Sukkoth genommen, um sich und ihre Heerden vom Besitztum Pharaos zu unterhalten.“ Ich meine, diese Nachricht sei bemerkenswert, obwol sie gar nicht einen Auszug, sondern einen Einzug nach Aegypten berichtet. Solche Ein- und Auszüge werden aber so oft stattgefunden haben, dass jeder ruhige Forscher es aufgeben wird, bei solchen Berichten gerade nur an Israel zu denken.

Ob der Name Mose aus dem ägypt. *mes*, *mesu* Sohn entstanden ist? Dieses *mes* war öfter Name ägyptischer Prinzen.

Was den Opferdienst und die Ceremonien Israels betrifft, so zeigen sich auch hierin Aehnlichkeiten mit denen der Assyrer und Babylonier. Auch diese kannten Friedens-, Heb- und Sühnopfer, Darbringung der Erstgeborenen. Die Götter wurden in „Schiffen“ herumgetragen, auf den Schultern von Männern mittels Stäbe. Diese Schiffe hatten auch in der Form Aehnlichkeit mit der israelit. Lade. Vor dem Gottesbilde stand ein Tisch mit Schaubroden. Es gab unreine Speisen, zu denen auch das Schweinefleisch gehörte. In den Vorhöfen der Tempel standen große Waschbecken, „Seen“ genannt, wie der „See“ in Salomos Tempel. Manches stammt schon aus der akkadischen Zeit.

Wie mir scheint, können uns alle Entzifferungen der Hieroglyphen und der Keilschriften mannichfache Realien darbieten, welche der Interpretation des Pentateuchs förderlich sind. Aufhellung der ältesten Geschichte Israels vor David können sie nicht schaffen. Es ist an sich eine historische Eroberung, wenn wir von einem alten mächtigen Reiche der Hettiter erfahren, von dem alle Kunde bis in die neueste Zeit verschollen war; aber die Geschichte Israels, besonders da wo wir recht im Dunklen

Digitized by Google

tappen, wird durch die neu erweckten hettitischen Hieroglyphen nicht erhellt. — Von der Zeit an aber, wo wir auch in der Bibel beglaubigte Geschichte haben, bieten Hieroglyphen und zumal Keilschriften, die wünschenswerte Ergänzung und auch Correctur, welche wir namentlich Schrader verdanken, den Sayce kaum nennt.

Aber Schrader kannte damals die neue Entdeckung noch nicht, dass Cyrus weder Perser noch Anhänger Zoroasters war, sondern König von Elam und Polytheist. Cyrus eroberte das Land von Ekbatana, gewöhnlich, aber fälschlich, Medien genannt; darauf zog er später auch in Babylon ein, wo er den Dienst der babylonischen Götter förderte, indem er sie adoptirte: wie er auch in Merodach seinen Herrn und Beschützer sieht. Die Juden schickte er nach Jerusalem zurück, weil dies seiner Politik entsprach. Auch gründete nicht Cyrus, sondern Darius das persische Reich.

Sayce hat nicht für Fachgelehrte, sondern für das gebildete Publikum geschrieben, und in diesem Sinne muss sein Buch empfohlen werden.

St.

Hans Müller, Griechische Reisen und Studien. Zwei Teile in einem Bde. Leipzig, Friedrich 1887. 244 S. 8°. und 209 S. 8°.

Der erste Teil enthält zunächst in vierzehn Kapiteln (S. 1—154) eine Reisebeschreibung. Der Verf. hat mit offenen Sinnen und empfänglichem Geiste gesehen, und hat Gesehenes, Gefühltes und Gedachtes mit ursprünglicher Frische dargestellt. Schon die Widmung „Der widererstandenen griechischen Nation in Verehrung und Dankbarkeit“ zeigt, dass wir einen Philhellenen zu lesen bekommen. Wie viel wir nun auch schon über das heutige Griechenland gelesen haben mögen, wir werden nicht satt

Digitized by Google

und greifen immer wider nach der neuesten Schilderung. Wir fragen uns bang: hebt sich Hellas? Freudig empfangen wir vom Verf. die bejahende Antwort. Man kann ja zweifeln, ob er nicht zu rosenfarbig gesehen hat; aber ich meine, dass wir, wenn es sich um Sympathie und Antipathie, optimistische und pessimistische Anschauungen handelt, immer in viel höherem Grade fürchten müssen, dass die letztere wol gegen gar zu vieles blind und stumpf gewesen sei, als dass die erstere schöngefärbt hätte.

Nachdem der Verf. die unmittelbaren Eindrücke, die er gewonnen, mitgeteilt hat, gibt er in zwei Kapiteln eine zusammenfassende Betrachtung über Land und Volk. Dabei muss anerkannt werden, dass er vielleicht alles Wertvolle, was seit der Befreiung Griechenlands über dasselbe geschrieben ist, gelesen hat und auch mit der neugriechischen Literatur innig vertraut ist.

Der zweite Teil enthält Proben neugriechischer Dichtung im Original und in Uebersetzung; letztere entspricht ersterer im Metrum und im Reim, und ist auch ziemlich treu, so dass man bei geringster Vorkenntnis sich hier leicht im Neugriechischen üben kann. Ich bin nicht in der Lage, die Richtigkeit der Uebersetzung überall zu bestätigen, oder eine andere Auffassung als die seinige geltend zu machen. Aber ich glaube, dass eine wörtliche, wenn auch unmetrische und reimlose Uebersetzung selbst poetisch besser gewirkt und den Eindruck des Originals besser erreicht hätte — abgesehen von der didaktischen Wirkung. Fremde Verse in deutschen Versen widerzugeben müssen wir bei den hohen Anforderungen, die wir heute stellen, den wirklichen Dichtern überlassen. Ich wähle als Beispiel den Anfang des ersten, herlichen Gedichtes: „Hellas an die Kinder:“

Ὦ παιδιά μου,	Ach ihr Armen,
Ὀρφανά μου	Ohn' Erbarmen
Σκορπισμένα δῶ κ' ἐκεῖ·	Hier und dorthin weit zerstreut!

Digitized by Google

Λιωγμένα So mit Plagen
Ὑβρισμένα Euch zu schlagen
Ποιὸς σκληρὸς σάς διωκεῖ; Wer hat grausam das gebeut?

Hier fehlt der Uebersetzung die Innigkeit, welche das Original mit dem ersten Tone *παιδιά* anschlägt. Dass die Mutter ihre Kinder anredet, welche verwaist sind, kann nicht durch „arm und erbarmungslos" aufgewogen werden. Nun reimen zwar „Armen" und „Erbarmen" tadellos; aber sie geben doch das doppelte *μου* nicht wider, das schon an sich, noch mehr durch die Verdopplung, noch mehr durch dessen Stellung im Reim so ergreifend wirkt. Dann folgen zwei Participien, das zweite eine Steigerung des ersten; die Uebersetzung gibt nur eine Redensart in zwei Wörtern, welche reimen, und doch hat jeder Vers drei Wörter, während das Original in jedem Verse ein Wort enthält. Wie viel Kraft geht da verloren! Auch sind „Plagen, schlagen" wenig poetisch.

Vieles ist vom Verf. gelungener übersetzt, und die Gedichte werden sicherlich auch von Damen mit vielem Vergnügen gelesen werden. Ich zweifle kaum, dass es sich lohnen würde, diese griechischen Lieder ohne Original in bester Uebersetzung der jungen und weiblichen deutschen Lesewelt zu bieten. Gerade für diese Möglichkeit möchte ich dem Verf. raten, die Uebersetzung noch einmal genau durchzugehen. Es sind ja oft nur Kleinigkeiten, die ich geändert wünschte, weil sie die Spitze abgestumpft haben. So z. B. im naiv reizenden neunten Liede (von Rhangawis, gew. Rangabé genannt). Jede Strophe schließt *Κ' ἄλλο, εἶπα, δὲν ζητῶ* „Weiter wünsch' ich nichts von dir." „Von dir" steht nicht im Original, obwol es gemeint ist, auch in der ersten Strophe steht. Nun heißt es in der letzten Strophe: *Τίποτ' ἄλλο δὲν ζητῶ* „Wünsche nie was Bess'res mir!" Nein, nicht an Besseres ist zu denken, sondern überhaupt an nichts Anderes weiter, was zu wünschen wäre; denn nun hat er alles, die Geliebte ganz. — Wunderlich hat der Uebersetzer den

Digitized by Google

Schluss der bekannten Fabel von der Grille (von demselben Dichter und Staatsmann) verfehlt: „Mit Gesang, das ist ja nett! Dann magst du nur weiter springen," das Original *Χοροπήδα λοιπὸν τώρα* besagt genau nur: „so tanze nun!"

Der Verf. berührt aber noch zwei sehr wichtige Punkte, die Stellung des Neugriechischen zum Altgriechischen und zu unsern Gymnasien. Den erstern habe ich in meiner Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern besprochen. Ich muss auf denselben ein andermal ganz besonders eingehen, und kann hier nur mein Bedauern äußern, dass die neueren Betrachtungen des Neugriechischen seitens der jungen Forscher auf dem Gebiete der Sprachvergleichung meine Darlegung unbeachtet gelassen haben, und noch weniger kann ich mich mit des Verf.s Schrift „Das Verhältnis des Neugriechischen zu den romanischen Sprachen," 1888, befreunden.

Wie viel unhellenisches Blut in den heutigen Griechen des Festlandes fließen mag, scheint mir gleichgültig. Ich leugne nicht, dass Blut ein ganz besonderer Saft ist; aber der Geist eines so mächtigen Culturvolkes, wie der der Hellenen, besaß eine große aufsaugende Kraft. Auch hat bis auf die Türken kein barbarisches Volk in Griechenland die Herschaft geübt, wie die Germanen in den romanischen Ländern. Also leugne ich mit dem Verf. (wie jetzt wol allgemein geschieht) die Slavisirungstheorie, wie jede andere merkliche Barbarisirung der Hellenen. Andrerseits wird auch heute von keinem anderen Stamme als von einem hellenischen griechisch gesprochen. Die hellenisirten Barbaren in Asien und Afrika sind längst verschwunden.

Ich verstehe die Sache zu wenig. Steht es fest, dass das Neugriechische ohne fremdartige Einflüsse aus dem Altgriechischen entstanden ist, so können doch die inländischen traurigen Umstände seit Alexander die Sprache sehr gewaltsam beeinflusst haben, und nicht aus dem classischen Altgriechischen ist das Neugriechische entstanden, sondern aus den Volksdialekten. Demnach könnten wir den

Digitized by Google

griechischen Schriftstellern raten wollen: lasst fahren was dahin ist! und wenn es noch so herlich war, jetzt ist es doch dahin. Wir wünschen euch einen Dante, ein dichterisches Sprachgenie, welches aus der Mitte der lebendigen Volksdialekte einen herausgreift und ein für allemal zur griechischen Schrift- und Umgangssprache macht. Sucht nicht Altclassisches dem Volke beizubringen; suchet vielmehr euch die Volkssprache anzueignen. Auf die Volks-Poesie geht zurück!

So ließe sich reden, meine ich, und so ist, wer weiß wie oft, geredet worden. Vielleicht aber wissen doch die Griechen besser, als wir, was sie tun können und was sie zu tun haben. Ist nicht die ganze altgriechische Poesie in einer Kunstsprache gedichtet? Deutsche und Italiener vertragen das was sie „Messingsch" nennen gar nicht; sie vertragen solche Mischung der Cultur- mit der Volkssprache nur, wenn sie mit besonderem Takt gemacht wird. Wenn die modernen Griechen die Mischung so gut verstehen wie Pindar: so mögen sie mischen. Wenn sich der Verf. darüber wundert, dass sie so fest an ihrer Umschreibung des dem Neugriechischen fehlenden Infinitivs halten: so scheint mir das ein gutes Zeichen. Der Grieche hat also offenbar den Sinn für den Infinitiv verloren, und der Sinn dafür fehlt schon im Neuen Testament (meine Gesch. d. Sprw. S. 247). Darum mögen sie ihn nicht. Eine Sprache ohne Infinitiv hat man einem Menschen ohne Hand gleichgestellt: das ist sehr übertrieben; dieselbe wäre höchstens eine Hand, der ein Finger fehlt. Die Umschreibung des Infinitivs kann schleppend werden; dann ist es die Geschicklichkeit des Schriftstellers, dergleichen zu meiden. Im allgemeinen ist das Neugriechische hier nur wenig übler dran, als alle die Sprachen, welche dem Infinitiv die Präposition „zu" beigeben. *νὰ* oder zu? z. B. und sie hat nichts zu essen *καὶ δὲν ἔχει τί νὰ φάγῃ.*

Trotzdem müssen die Schriftsteller des heutigen Hellas daran erinnert werden (wenn es nötig sein sollte!), dass

Digitized by Google

alle Kraft der Rede doch nur aus der lebendigen Volkssprache fließen kann, nicht aus den alten Classikern.

Was das Griechische in unsern Gymnasien betrifft, so freut es mich, mich mit dem Verf. in der hohen Bedeutung, die diesem Unterrichtszweige gebührt, in Uebereinstimmung zu finden; und es freut mich, dass ich mit meiner Meinung: „so streiche man ruhig das Latein“ (diese Zeitschr. XVI, 357) ganz ehrenwerte Vorgänger habe. Ich habe keine Abneigung gegen das Latein. Der Unterricht darin, gut geleitet, könnte sehr nützlich werden. Nur das kann das Latein mit seiner steifen Logik und seinen meist steif nachahmenden Dichtern nicht gewähren, was wir mit unseren hyperkünstlichen Geistern brauchen: ein geistiges Naturbad! das kann nur das classische Hellenentum bereiten. Was die lateinischen Classiker konnten, das können unsere heutigen Dichter auch und sogar im allgemeinen noch besser als sie. Oder welcher Lateiner wäre neben die großen Dichter der modernen Völker zu stellen? Zu den hellenischen Dichtern aber kehren wir immer wider zurück, wie zu ihren Statuen und Tempeln.

Der Autorität mehrer Physiker und Physiologen, welche sich so entschieden gegen die grammatische Bildung ausgesprochen haben, darf ich die Autorität Liebigs entgegenstellen. Nach mündlicher Mitteilung, aber aus erster Quelle, weiß ich, dass er sich zu Schülern Gymnasiasten wünschte, die noch gar nichts von Naturwissenschaft wissen, aber nicht Zöglinge der Realschule.

Was dagegen das Studium des Neugriechischen auf den Gymnasien solle, wofür der Verf. in Uebereifer gerät, das weiß ich nicht. Der Gebildete mag nach seinem Geschmacke und nach seiner Muße neben der altclassischen und seiner heimischen Literatur diese und jene moderne Dichtung im Original oder in der Uebersetzung lesen, und darunter eben auch neugriechische. St.

Druck von Emil Herrmann senior Leipzig.

Digitized by Google

Ueber sagenhafte Völker des Altertums und Mittelalters.

Von Prof. Ludwig Tobler.

Die Entdeckung von Pfahlbauten, alten Grabstätten und Erdhöhlen mit den darin gefundenen Geräten und Producten ältester Kultur — diese Entdeckung, welche in neuerer Zeit in fast allen Ländern Europas stattgefunden hat, musste die früheren Begriffe von geschichtlichem Leben ebenso umgestalten, wie dies zum Teil schon vorher durch die Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung, durch die Enthüllung der ältesten Bau- und Schriftdenkmäler in Vorderasien, Aegypten und Central-Amerika geschehen war. Alle diese Entdeckungen gewannen an Interesse, je mehr sie mit manchen früher nicht verstandenen, bezweifelten oder übersehenen Angaben antiker Schriftsteller zum Teil überraschenden Einklang zeigten. Die nächste Folge war, dass der zeitliche Umfang dessen, was wir Geschichte heißen, eine bedeutende Erweiterung nach rückwärts erfuhr. Freilich verdanken wir dies zunächst nur denjenigen Denkmälern, welche in lesbarer Schrift und mit Angabe von Zahlen und Namen zu uns reden, dagegen nicht jenen erstgenannten Resten ältester Cultur, noch weniger den Entdeckungen ältester Menschengebeine, welche das Dasein unserer Gattung in noch höhere Epochen organischen Lebens auf der Erde hinaufrücken, aber mehr der Geologie und Paläontologie, also der Geschichte der Natur, nicht der Cultur angehören. Zunächst dem mittleren der im Vorigen angedeuteten Zeiträume scheint der in neuerer Zeit aufgekommene Name „Vorgeschichte“ an-

Digitized by Google

gemessen, der freilich etwas Widersprechendes enthält, aber als Hülfsbegriff wol vorläufige Geltung behalten mag. Wir verstehen darunter eine Zeit, zu deren vollständiger und zuverlässiger Darstellung die Daten noch nicht ausreichen, so dass z. B. für überlieferte Namen von Völkern sachliche Zeugnisse ihres Daseins fehlen, oder umgekehrt für vorhandene Denkmäler die Namen der Völker, von denen sie herrühren. Uebrigens kann Niemandem entgehen, dass die Grenze zwischen der sogenannten Vorgeschichte und der wirklichen Geschichte des Altertums eine fließende ist und dass der Fortschritt der Wissenschaft eben darin bestehen wird, immer mehr von dem Gebiete der Vorgeschichte in das der eigentlichen Geschichte herüberzuziehen.

Die einstweilen noch bestehenden Lücken unserer Kenntnis des Altertums einigermaßen auszufüllen, bietet sich die ältere Schwester der Geschichte, die Sage, dar. Schon die Geschichtschreiber des Altertums erkannten die Aufgabe, sich eine Vorstellung vom Verhältnis zwischen Sage und Geschichte zu bilden und die erstere irgendwie zur Ergänzung der letzteren zu benutzen. Sie taten es bald in naiver, bald in kritischer Weise; sie nahmen entweder unbedenklich oder gar unbewusst Gegenstände der Sage in ihre Darstellung der ältesten Zeit auf, oder sie bemühten sich, eine Grenze zu ziehen und dies Sagenhafte auszuscheiden. Bei Herodot, der ein deutliches Bewusstsein des Unterschiedes hat und es nicht selten ausdrücklich bezeugt, fließen doch in der Vorstellung und Darstellung der ältesten Zeit und entlegener Länder Sage und Geschichte noch vielfach ineinander; ebenso in den älteren historischen Büchern der Israeliten und auch noch bei den meisten Geschichtschreibern des Mittelalters.

Wenn man daher vom kritischen Standpunkt der Neuzeit aus die Geschichte des frühen Altertums oder Mittelalters darzustellen unternimmt, stößt man immer wider auf die Notwendigkeit, ihr Verhältnis zur Sage irgendwie

Digitized by Google

positiv zu bestimmen; denn mit der einfachen Negation ist es schon darum nicht getan, weil die Sage, noch abgesehen von irgend einem Kern geschichtlicher Wahrheit, den sie enthalten kann, selbst eine Geschichte hat; also eine geschichtliche Tatsache, ein Teil der Geschichte selbst ist, nämlich der Entwicklung des geistigen Lebens, welches doch neben den äußeren Ereignissen und Zuständen seinen eigentümlichen Charakter und Wert, ja im Grunde das höchste Interesse hat, dem alles Andere dienen muss.

Wenn aber die Sage irgendwie zur Geschichtsforschung beigezogen werden darf, so muss man doch vor Allem die naheliegende Ansicht abweisen, der Unterschied der Sage von der Geschichte bestehe darin, dass jene, von je älteren Zeiten sie rede, auf um so mehr verdunkelter Erinnerung beruhe und in demselben Maße weniger Glauben verdiene. Auch dass die Sage den Mangel geschichtlicher Continuität stellenweise durch rein erdichtete Elemente ausfülle, welche schon durch den Charakter des Wunderbaren der Glaubwürdigkeit entbehren, gehört nicht zum Wesen der Sage. Die Sage ist nicht ein oberflächliches Gemisch von zweierlei Bestandteilen, die sich leicht von einander scheiden lassen, sondern die Mischung von Dichtung und Wahrheit, die sie allerdings enthält, ist eine durchgängige; auch was sie Wahres enthält, ist lauter Mittelbares, gleichsam nur Spiegelbild, einfacher oder mehrfacher Reflex von Facten, die wir entweder sonst gar nicht kennen oder in positiven Geschichtsquellen anders dargestellt finden. Wenn es erlaubt ist, die Sagenwelt mit einem Gebiete der Natur zu vergleichen, so lässt sich etwa sagen: Die Sage ist weder krystallinisches Urgestein, noch bloß aufgeschwemmtes Geschiebe, sondern metamorphisches Gestein d. h. eine allmählich eingetretene und fortgeschrittene Umbildung eines irgendwie beschaffenen Grundstocks durch Eindringen anderer Stoffe. Der Horizont unserer Kunde von vergangenen Zeiten ist auch nicht etwa unter dem Bilde concentrischer Kreise vorzustellen, von denen der innerste

Digitized by Google

der unserer Gegenwart nächste Umkreis vollständigen historischen Lichtes wäre, die äußern successive Abstufungen der nach außen zunehmenden Dämmerung, mit der die Sage die Ereignisse älterer und ältester Zeit umwoben hätte. Sage und Geschichte liegen überhaupt nicht auf einer Ebene, so dass die eine die Fortsetzung der andern sein oder in dieselbe allmählich übergehen könnte: sie sind qualitativ, nicht bloß quantitativ (nach Zeiträumen und nach Graden der Gewissheit) verschieden. Dies ergibt sich schon daraus, dass Sagenbildung noch weit in Zeiten hineinreicht, welche längst von Strahlen historischer Gewissheit erhellt sind, sowie umgekehrt einzelne positive Daten in eine Zeit hinaufreichen, die im Uebrigen noch vom Nebel der Sage umhüllt ist.

Grundlage aller Geschichte ist Chronologie; die Sage aber kennt keinerlei Zeitrechnung, sondern nur überhaupt ein Nacheinander, so weit es zum Begriffe des Geschehens und causalen Zusammenhangs gehört. Sie spricht allerdings am meisten von der ältern und ältesten Zeit, aber sie folgt auch dem Verlauf der spätern Geschichte und nimmt aus jedem Zeitraum Einzelnes auf, jedoch ohne Bewusstsein der Zeitfolge als solcher und nur so viel, als sich mit ihrem bereits mitgebrachten Stoffe assimiliren lässt, was nie ohne teilweise Entstellung und Umbildung geschen kann. Die Masse des Stoffes wächst natürlich durch immer neue Ansätze, wie bei einer Lawine, die aus dem höchsten Gebirge zu Tale rollt, aber unterwegs wird auch Manches abgestreift oder ausgestoßen, und es wächst auch der unhistorische Charakter des Stoffes, weil jeder neu hinzukommende Niederschlag einer späteren Zeit sich mit um so viel mehr heterogenen Schichten früherer Zeiten verschmelzen muss. Die Sage wird also, entgegen der Erwartung und gewöhnlichen Ansicht, um so unhistorischer, je mehr sie sich der historischen Zeit nähert. Sie kommt dann mit ihrer unterdessen herangewachsenen Schwester, der Geschichtschreibung, ins Gedränge, so dass an diesem

Digitized by Google

Widerstand ihr Fluss ins Stocken gerät und ihre Gebilde durch ihre eigene Schwere zerfallen oder durch die Einflüsse der Bildung verwittern. — Gewisse allen Zeiten gemeinsame Erscheinungen haben formgebend, vermittelnd und ausgleichend auf die Masse der Sage eingewirkt; aus Widerholung von Grundzügen und Motiven jener Art, ähnlich Variationen einer Melodie mit veränderter harmonischer und rhythmischer Ausgestaltung, erklärt sich z. B. die Häufung vieler sagenhafter Züge auf den Namen eines Helden, wie Alexander, Theodorich, Karl der Große, und umgekehrt die Widerholung eines bedeutsamen und beliebten Zuges an sehr verschiedenen Personen, eine Erscheinung, welche der Mythus und das Märchen noch in höherem Grade zeigen.

Wir wollen nun das bisher über das Verhältnis von Sage und Geschichte Gesagte auf gewisse Völker anwenden, welche in merkwürdiger Weise zwischen geschichtlichem und sagenhaftem oder gar mythischem Charakter schwanken. In der Tat gibt es auch Völker von geradezu mythischem Charakter; denn da das Wesen aller Mythenbildung darin besteht, dass Naturerscheinungen irgendwie als Taten oder Leiden seelischer Objecte aufgefasst werden, und da ein Volk, je höher im Altertum um so mehr, als eine seelische Einheit gedacht werden kann, so konnte die Mythologie nicht nur individuelle, sondern auch collective Subjecte als Träger oder Vertreter gewisser Naturerscheinungen auffassen, besonders solcher, für deren Auffassung eine zusammengehörige Vielheit gleichartigerer Subjecte sich sogar besser eignete als ein einzelnes; dahin gehören gewisse Wirkungen der Elemente, welche mehr continuirlichen als momentanen Charakter tragen. Natürlich wurden solche mythische Völker der Zahl ihrer Angehörigen nach ungefähr so klein gedacht wie die menschlichen Völker der ältesten Zeit gewesen sein müssen. Wenn ihnen keine Naturerscheinungen zu Grunde lagen, so konnte die geschäftige Phantasie, nur um in ihrem geo-

Digitized by Google

graphischen Bilde von der Welt keine Räume leer zu lassen, fern und dunkel vorgestellte Gegenden mit menschenähnlichen Wesen bevölkern.

Wenn nun zunächst einige Beispiele von halb oder ganz mythischen Völkern, die schon aus Homer hinlänglich bekannt sind, nur kurz in Erinnerung gebracht werden, so geht dies allerdings über das Gebiet des Sagenhaften hinaus; aber jene Völker sind eben, wie so vieles Mythische, auch in die Heldensage übergegangen, dabei mehr oder weniger bestimmt auf der Erde localisirt und später zum Teil auch mit wirklichen Völkern vermengt worden; sie konnten ja auch einzelne Züge mit solchen wirklich gemein haben, und gerade diese Möglichkeit ist von besonderem Interesse für unsern Hauptgegenstand.

Die Kyklopen mögen nach der Etymologie ihres Namens ursprünglich Beziehung auf die Sonne gehabt haben; später haben sie andere Bedeutung angenommen. Bei Hesiod[1] erscheinen ihrer bloß drei, welche dem Zeus die Donnerkeile schmieden, mit denen er die Titanen bekämpft; Homer aber schildert sie als eine Art Volk, wenigstens nicht ohne gesellige Berührung mit einander, obwohl sie einsam wohnen, wie die Riesen der Germanen, da der Einzelne mit seiner Kraft sich eher genügen konnte als Zwerge, welche aus dem entgegengesetzten Grund immer als Volk vereinigt erscheinen. Eine dritte Auffassung der Kyklopen, welche sie am meisten einem menschlichen Volke annähert, liegt in der Sage, dass die colossalen alten Mauerwerke, welche sich in mehreren griechischen Landschaften vorfanden, von ihnen herrührten, wie auf nordeuropäischem Gebiet ähnliche Bauten den Riesen, resp. riesenhaften Vorfahren der spätern Völker, zugeschrieben wurden.[2]

[1] Theog. 140.

[2] Angelsächsisch enta geweorc und Aehnlicher; J. Grimm, Myth. 3, 156 und unten.

Digitized by Google

Zunächst an die Kyklopen schließen sich bei Homer die Lästrygonen[1] wegen ihrer riesenhaften, den Giganten ähnlichen Größe und ihrer Menschenfresserei, während sie von den Kyklopen durch städtisches Leben sich unterscheiden, welches freilich mit keiner weitern Cultur verbunden erscheint. Solche findet sich dagegen in hohem Grade bei den Phäaken, welche sich selbst wegen ihres Verkehrs mit den Göttern den Kyklopen und Giganten ähnlich finden,[2] von denen sie sonst durch ihre Menschenähnlichkeit weit abstehen. Die Insel der Phäaken aufzusuchen ist freilich ein eitles Unternehmen; ihre ursprüngliche Heimat war ja Hypereia d. h. Oberland, und ihre wunderbaren selbststeuernden Schiffe fuhren auch von Scheria aus „in Nebel gehüllt" d. h. es sind Wolkenschiffe und sie selbst ein Volk seliger Geister.[3]

An die Kyklopen schließen sich wegen ihrer Einäugigkeit die von Herodot[4] erwähnten Arimaspen, im äußersten Norden wohnend und mit den Greifen kämpfend, welche das dort häufige Gold hüten. Die von Herodot selbst bezweifelte Einäugigkeit dieser Leute, welche auch in ihrem Namen liegen soll, hat man auf Grubenlichter von Bergleuten bezogen. Aehnlich kämpfen nach Homer[5] die Pygmäen (faustgroße Zwerge) an den Fluten des Okeanos mit den Kranichen.[6] Nach späteren Berichten werden Pygmäen an mehreren Orten gefunden, besonders aber in Afrika, wo noch später zwerghafte Völker gefunden werden (s. unten). Dagegen mag beiläufig der Unterschied bemerkt werden, dass die griechische Mythologie

---

[1] Odyss. 10, 81 ff. 120.

[2] Odyss. 7, 206.

[3] Odyss. 8, 55 ff. Ueber die Phäaken s. Gerland, Altgriech. Märchen, S. 11—19.

[4] 3, 116. 4, 27. Aeschylos Prom. 804 setzt sie in den Süden.

[5] Ilias 3, 6.

[6] Nach Aristot. hist. anim. 8, 12 sind der Gegenstand des Streites die Saaten.

Digitized by Google

die Vorstellung von zwerghaften Wesen weit weniger ausgebildet hat als die germanische, und weniger als die von Riesen, wahrscheinlich weil die mit der Kleinheit sich leicht verbindende Missgestalt den plastischen Sinn der Griechen weniger anzog. Die Daktylen und die ihnen nahe stehenden Kabiren und Telchinen haben mit den germanischen Zwergen die Kunstfertigkeit in Metallarbeit gemein, erscheinen aber nicht als Volk, und ihre Hauptsitze, der Berg Ida, die Inseln Samothrake und Kreta, weisen über das engere hellenische Gebiet hinaus nach Vorderasien. Dort ist auch die Heimat der vielbestrittenen Amazonen, welche in der Reihe der sagenhaften Völker eine bedeutende Stelle einnehmen, aber hier nicht ausführlich behandelt werden können. Dass die Idee eines kriegerischen Frauenvolkes der Plastik und Poesie der Griechen fruchtbare Motive darbot, ist einleuchtend; sie beruhte aber ohne Zweifel auf dem tatsächlichen Bestand gynäkokratischer Einrichtungen bei einigen Völkern Kleinasiens. Auch in anderen Ländern bestanden und bestehen zum Teil noch jetzt ähnliche Einrichtungen. So fand Livingstone in Afrika mehrere Frauenreiche. In dem Negerstaat von Dahomeh herscht ein König, der eine Leibgarde von 8000 sehr kriegerischen Weibern hält.

Der Amazonenstrom von Südamerika hat seinen Namen nicht aus grundloser Uebertragung der alten Sage auf jenen Teil der neuen Welt empfangen, sondern von dort vorgefundenen Zuständen (s. Ausland 1871, S. 1214). Im Norden Europas bietet die von römischen Geschichtschreibern bezeugte Tatsache, dass Frauen im Kriege nicht nur als Prophetinnen, sondern bewaffnet mitwirkten,[1] nur eine scheinbare Parallele, denn es handelt sich dort nur um Ausnahmen und Notfälle, nicht um feststehende förmliche Gleichberechtigung oder gar Ueberordnung und Alleinherschaft des weiblichen Geschlechts; Vergleichung der

[1] Einige Zeugnisse s. Paul und Braune, Beiträge 12, 225.

Digitized by Google

antiken Amazonen mit den Walküren muss schon darum fernbleiben, weil die letztern nie als Volk auftreten, auch etwas Uebermenschliches an sich haben. Wenn Tacitus im Capitel 45 seiner Germania von den nördlich an die Schweden grenzenden Sitonen berichtet, sie stehen unter weiblicher Herschaft, so muss ihm wol eine falsche Deutung des Namens der dort wohnenden Finnen zu Ohren gekommen sein, wonach man das fremde Wort *kaina* mit dem germanischen *kwêna*, Weib (englisch *queen*, jetzt nur noch als Bezeichnung der Königin gebräuchlich) vermengte.[1] Aber noch Paulus Diakonus (1, 15) spricht von Amazonen in intimis Germaniae finibus, mit denen einst die Langobarden in ihren früheren Wohnsitzen gekämpft haben, und Adam von Bremen (4, 14) von einer terra feminarum, die er den antiken Amazonen gleichstellt, während der König Alfred in seinem Reisebericht zwar ein Mägdhaland und ein Cwenaland erwähnt, aber ohne diese Namen weiter zu deuten.

Als Heimat der Amazonen wird auch Aethiopien genannt; aber die homerischen Aethiopen sind wider ein mythisches Volk von glückseligen Geistern, ähnlich den Phäaken, in nächster Beziehung zum Cultus der Sonne stehend, den Göttern vertraut und von ihnen mit langem Leben begnadet.[2] Das spätere historische Volk der Aethiopier[3] hat mit dem mythischen nur noch die Zweiteilung in eine östliche und westliche Hälfte gemein, welche letztere am obern Nil den Namen bewahrt hat. Räumlich entgegengesetzt, aber innerlich entsprechend den Aethiopen finden wir die Hyperboräer. Pindar[4] beschreibt sie als ein unzugängliches Wundervolk, Verehrer des Apollo, frohe

---

[1] Grimm, Gesch. der Sprache, 3. Ausg. S. 517. — Müllenhoff, Altertumskunde, 2, 10 ff.

[2] Od. 1, 23. Il. 1, 423.

[3] Herod. 3, 19 ff. 7, 70.

[4] Pyth. 10, 55 ff.

Digitized by Google

Feste feiernd, ohne Kampf, Krankheit und Alter. Ihr im hohen Norden gelegener Wohnsitz deutet nach der im Altertum verbreiteten Vorstellung auf Nähe der Götter. Wenn Herodot[1] bemerkt, den Hyperboräern sollten Hypernotier entsprechen, so könnten diese eben die später vorherschend nach Süden versetzten Aethioper sein; denn auch die Hyperboräer werden später (von Plinius,[2] freilich nicht ganz zuversichtlich) als wirkliches Volk erwähnt. Aehnlich verhält es sich mit den Kimmeriern, welche nach der Odyssee[3] im äußersten Westen in steter Finsternis wohnen, nach Herodot[4] als historisches Volk am mäotischen See, von wo sie durch die Skythen vertrieben nach Kleinasien einfallen. Die beiden Angaben können kaum dasselbe Volk meinen, aber auch weit entlegene Länder tragen zuweilen denselben Namen, z. B. Iberien und Albanien finden sich auch im Kaukasus.

Den ursprünglich mythischen Charakter der Phlegyer hat Kuhn nachgewiesen.[5] Während die ihnen im Namen entsprechenden alt-indischen Bhrigus ursprünglich Geister des himmlischen Feuers, später ein altes Priestergeschlecht bezeichnen, erscheinen die Phlegyer bei Homer[6] als ein übermütiges Geschlecht, das sich um die Götter nicht kümmert; in historischer Zeit sind sie ein wildes Volk, das aus Thessalien oder Thrakien nach Phokis gedrungen sein soll. Die Kerkopen sollen in Kleinasien von Herakles besiegt worden sein, aber auch an den Thermopylen gewohnt haben. Sie werden als neckische und tückische Berggeister dargestellt und ihr Name deutet auf halbtierische Gestalt. (Vergl. Preller, Griech. Myth. 2^1, 160.)

---

[1] 4, 36.
[2] 4, 26.
[3] 11, 14.
[4] 1, 15. 4, 11—13.
[5] Herabkunft des Feuers. 1. Aufl. S. 19 ff.
[6] Hymn. Apoll. 278 ff.

Digitized by Google

Der Name der von Kuhn[1] den griechischen Kentauren gleichgestellten alt-indischen Gandharven könnte sich in dem der Gandaren, eines indo-persischen Volkes erhalten haben. Ueber die Lapithen als wildes Bergvolk s. Preller a. a. O. 2, 10—15.

Wir kommen nun zu einer zweiten Gruppe von Völkern, nämlich solchen, die keinen erkennbaren mythischen Hintergrund haben, sondern zur Ausfüllung des geographischen Weltbildes oder als naturhistorische Merkwürdigkeit von den Schriftstellern der Griechen und Römer erwähnt werden, zunächst meistens von Herodot. Ein durchgehender Unterschied gegenüber der ersten Gruppe lässt sich aber nicht aufstellen, wie schon dort bemerkt wurde, weil mythische Völker einzelne Züge von sagenhaften oder wirklichen an sich haben oder annehmen konnten. So ist z. B. bei dem oben erwähnten Volke der Lästrygonen die riesenhafte Größe ohne Zweifel mythisch, aber die ihnen zugeschriebene Menschenfresserei kommt ja bei Naturvölkern noch heute vor und war ohne Zweifel früher weiter verbreitet, wie auch die Menschenopfer. Wenn der Dichter beifügt, es könne bei jenem Volke ein des Abends eintreibender Hirte den am Morgen austreibenden anrufen, „weil die Pfade der Nacht und des Tages einander dort nahe liegen", so scheint dies, so wie die Finsternis der Kimmerier, auf Kunde von Völkern des höheren Nordens zu deuten, welche etwa durch phönikische Seefahrer vermittelt war. Jedenfalls muss auch hier unser Hauptinteresse darauf gerichtet sein, die sagenhaften Nachrichten der Alten womöglich mit neueren ethnographischen Beobachtungen wirklicher Zustände in Verbindung zu bringen.

Schon von Homer[2] erwähnt werden die Lotophagen. Dass die Lotospflanze ihre einzige Nahrung war, mag als Uebertreibung gelten, stimmt übrigens zu dem ihnen vom

[1] Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch. 1, 514 ff.
[2] Odyss. 9, 48 ff.

Digitized by Google

Dichter beigelegten friedlichen Charakter. Sie wohnen nach Herodot[1] neben anderen Völkern Libyens, deren Dasein nicht zu bezweifeln ist, obwol einzelne Angaben über ihre Sitten auf mangelhafter Kunde und teilweise auf phantastischer Ergänzung und Uebertreibung beruhen mögen. Zu jenen Nachbarn gehören die troglodytischen (höhlenbewohnenden) Aethiopen, welchen mehr tierische als menschliche Lebensweise zugeschrieben wird,[2] indem sie z. B. Schlangen und Eidechsen essen, ihre Sprache dem Schwirren von Fledermäusen verglichen wird. Was den Genuss von sonst als unessbar und ekelhaft geltenden Tieren betrifft, lauten die Berichte neuerer Ethnographen über einzelne Völker von Australien, Südamerika und Afrika keineswegs günstiger.[3] Hinwider entsprechen die von Homer[4] genannten Hippomolgen (Rossmelker) den noch heute Pferdemilch trinkenden mongolischen Nomadenvölkern Mittelasiens, deren Sitte aber auch einigen von arischem Stamme gemein war.[5] Die von Herodot[6] geschilderten Argippäer, im Gebirge über Skythien hinaus wohnend, sind den afrikanischen Lotophagen darin ähnlich, dass sie von Pflanzennahrung (dem Saft einer bohnenartigen Baumfrucht) leben, woher wahrscheinlich auch wider der friedfertige Charakter rührt, der sie zu Schiedsrichtern ihrer Nachbarn und ihr Land zum einem Asyl macht. Ihr Name könnte auf Zucht oder Verehrung weißer Rosse deuten, die bei den Persern vorkommt, und sie könnten ein priesterliches Geschlecht gewesen sein; aber ihre Friedfertigkeit könnte auch nur „heilige Einfalt" bedeuten und ihrer geistigen Eigenschaft stehen körperliche gegenüber, die auf eine niedrige Rasse weisen: Kahlheit, stumpfe Nasen, großes

[1] 4, 177.
[2] A. a. O. 183.
[3] Peschel, Völkerkunde. 2. Aufl. S. 163.
[4] Il. 13, 5.
[5] Vgl. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere. 2. Aufl. S. 21. 47.
[6] 4, 23.

Digitized by Google

Kinn. Dass diese Leute unter Bäumen leben, welche sie im Winter mit Filz überziehen, erinnert an die weiter unten anzuführende Beschreibung der Finnen bei Tacitus. In jenen skythischen Gegenden erwähnt Herodot[1] auch noch die Androphagen, aber als ein äußerst wildes Nomadenvolk. Von der Menschenfresserei, die ihr Name verrät, gilt das oben bei den Lästrygonen Gesagte. Da aber die Sitte (über deren Verbreitung in der heutigen Völkerwelt Peschels Völkerkunde S. 165 ff. Auskunft gibt) sonst gerade in den nördlichen Gegenden nicht vorkommt, so kann die Angabe Herodots eine Uebertreibung von kriegerischer Blutgier und Grausamkeit sein oder etwa eine Missdeutung der bei Skythen und Germanen bezeugten Sitte des Trinkens aus der Hirnschale erlegter Feinde. Die von Herodot[2] selbst bezweifelte Angabe, dass von dem benachbarten Volke der Neurer jeder alljährlich einige Tage sich in einen Wolf verwandle, entspricht dem auch von den Germanen lange gehegten Glauben an Werwölfe, dem sich die bei Slaven und Neugriechen fortlebende Vorstellung von Vampyren anschließt. Uebergänge aus menschlicher Gestalt in tierische oder anderweitige Abnormitäten der ersteren erscheinen in manchen Angaben der alten Geschichtschreiber und Geographen und können teilweise in Missverständnis oder Uebertreibung wirklicher Züge von Naturvölkern, auch schon in Missdeutung fremdsprachlicher Namen, ihren Grund haben. Wenn Herodot[3] erklärt, er könne nicht glauben, dass nördlich von den Argippäern Menschen mit Ziegenfüßen wohnen, so werden wir ihm wol beistimmen und eher etwa an Dämonen denken, die man, in halb tierischer Gestalt nach Art der Satyrn vorgestellt, an die Grenze der Menschenwelt, in Wildnis oder Wüste versetzte; denn in solche Gegenden, oder in den

[1] 4, 106.
[2] 4, 105.
[3] 4, 35.

Digitized by Google

fernsten Süd, Nord oder Ost, besonders nach Indien, weisen die meisten Angaben antiker und auch noch mittelalterlicher[1] Schriftsteller über vorkommende Abnormitäten der Menschengestalt oder seltsame Sitten. Eine reiche Auswahl, oder vielleicht eine ziemlich vollständige Sammlung solcher Angaben, meist aus griechischen Quellen, gibt Plinius (im 7. Buch, Cap. 2 seiner Naturgeschichte). Wenn er dort unter Anderm von Menschen spricht, die nur ein Bein haben, so ist diese Angabe vielleicht zu verbinden mit der nicht weit davon stehenden betreffend die indischen Gymnosophisten, welche den ganzen Tag, abwechselnd auf einem Bein stehend, in die Sonne blicken. Die hundsköpfigen Menschen, die er anführt, aber einmal auch geradezu Tiere (animalia) nennt, sind wol von den Affen (Pavianen) abstrahirt, die noch heute „Hundsköpfe" heißen.

Wenn Herodot (am zuletzt angeführten Ort) noch stärker bezweifelt, dass weiter nördlich es auch Solche gebe, die einen sechsmonatlichen Winterschlaf halten, so mag das von Tieren auf Menschen übertragen sein, aber doch auch von der Lebensweise dortiger Völker einigen Sinn haben. Der viel spätere und noch kritischere Tacitus sagt am Schluss seiner Germania, er wolle dahin gestellt sein lassen, ob die nördlich von den Finnen lebenden Hellusier nnd Oxionen menschliche Gesichter, aber tierische Leiber und Glieder haben, was ohne Zweifel auf Pelzkleidung nach Art der Eskimos zu beziehen ist, aus der nur die Gesichter hervorschauen. Aehnlich wird die Nachricht der Alten von Panotiern (Ganzohren, d. h. deren Ohren den ganzen Körper bedecken) auf eine Art von Kapuzen gedeutet, dergleichen die Anwohner nordischer Meere tragen mochten.[2] Eben solche Leute soll aber nach deutscher Sage des Mittelalters der Herzog Ernst im fernen Osten gefunden. haben, als er auf seinen Irrfahrten

[1] Z. B. Adam von Bremen 4, 25, 19.

[2] W. Scherer, Vorträge und Aufsätze, S. 50.

Digitized by Google

dieselben Gegenden berührte wie einst Alexander der Große auf seinem Zuge nach Indien.[1] Die Nachricht von Menschen mit breit herunterhangenden Ohren stammt aus einer Angabe des Ktesias, welcher um das Jahr 400 v. Chr. am persischen Hofe lebte und ein Buch über Indien schrieb. In dem indischen Epos Ramayana werden großöhrige Völker als im fernen Südosten wohnend erwähnt. Schreiten wir dieser Spur folgend aus Hinterindien nach den von Malayen bewohnten Inseln hinüber, deren Bevölkerung auf jenem Weg eingewandert ist, so finden wir dort noch heute, nur nicht mehr so verbreitet, wie sie im 17. Jahrhundert von den ersten Entdeckern gefunden wurde, die Sitte die Ohrlappen zu durchlöchern und durch hineingesteckte Gegenstände so zu erweitern, dass sie bis auf die Schultern herabhangen und sich auf dem Rücken berühren.[2]

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, dass hinter manchen Angaben der Alten, so unglaublich sie lauten, etwas mehr als eitle Fabelei stecken kann. Dass die Nachrichten der Alten über abnorme Menschenbildungen in die Kosmographien der deutschen Humanisten und aus diesen in die bildende Kunst übergingen, hat Prof. Rahn an Beispielen aus der Schweiz gezeigt.[3]

Abgesehen von solchen halb fabelhaften Abnormitäten der Gestalt, welche ja auch nicht ausdrücklich ganzen

---

[1] Dieselben Berichte über die Wunder des Orients wie in der Dichtung von Herzog Ernst finden sich in der späteren von Reinfried von Braunschweig und zum Teil auch in der Weltchronik des Rudolf von Ems. s. Bächtold, Geschichte d. deutsch. Litt. in der Schweiz, S. 113. 116. Anm. S. 34. Noch im 15. Jahrh. Aehnliches in der „Möbrin" des Hermann von Sachsenheim, Ausgabe von Martin, S. 26.

[2] Gerland in der Zeitschr. f. Völkerpsych. Bd. 5, S. 266.

[3] Zürcher Taschonbuch 1879 S. 156 (Deckenbilder in der Zunftstube der Schmiede). — Geschichte der bild. Kunst in der Schweiz (Bilder in der Rosette der Kathedrale von Lausanne).

Digitized by Google

Völkern zugeschrieben werden, finden wir sichere Zeugnisse genug, dass die Zustände alter Völker dem Tierleben nahe kamen und dass auch fortgeschrittene Nachkommen derselben sich jener Verwantschaft nicht schämen. Dem Volke der Finnen, das wahrscheinlich in Mitteleuropa gewohnt hat, bis es durch die Einwanderung der Indogermanen in den Nordosten zurückgedrängt wurde, schreibt Tacitus[1] „mira feritas, foeda paupertas“ zu: „Sie essen Gras (herba, vielleicht nur einzelne Kräuter), schlafen auf dem Erdboden; wärend die Frauen mit den Männern auf die Jagd gehen, verkriechen sich Kinder und Greise in das Geäst der Bäume.“ Diese Angaben stimmen mit denen des Herodot über die Völker von Libyen überein, und stehen nicht weit von dem Glauben nordamerikanischer Indianer an Abstammung ihres Volkes von wilden Tieren, von dem Glauben eines Teiles der Bewohner von Madagaskar an Abstammung von Affen und ähnlichen Vorstellungen anderer Völker.[2] Was also die neuere Zoologie von tierähnlichen Anfängen des menschlichen Daseins lehrt, ist dem Bewusstsein oder wenigstens der Ahnung von Naturvölkern nicht fremd. Griechen und Germanen haben freilich ihren Ursprung auf einen andern Boden gestellt. Der begreifliche Trieb nationalen Stolzes, den Ursprung des eigenen Volkes möglichst weit bis an den Anfang der Dinge hinaufzurücken, dasselbe als ein centrales, als älteste und eigentlich allein vollbürtige Menschheit darzustellen, erzeugte zunächst den Anspruch auf Autochthonie, welcher mit den Theorien moderner Wissenschaft von successiver Einwanderung der meisten Völker in ihre späteren Wohnsitze so sehr in Widerspruch steht. Bei der Annahme von Autochthonie hätte man die Menschen aus Steinen und Bäumen entstehen lassen können, wie es griechische und

[1] Germania 46.

[2] Bastian in der Zeitschr. f. Völkerpsych. Bd. 5 S. 158 ff. 310. Sogar das Ramayana spricht vom Verkehr der Menschen mit Affen als ihren Vorfahren.

Digitized by Google

germanische Sagen andeuten;[1] aber die Anthropogonie wurde meist mit Kosmogonie und Theogonie verbunden und so auch die Ethnogonie mitten in die Mythologie hinein gerückt. Wenn das nationale Volkstum mit übermenschlichen Wesen in Verbindung gebracht werden sollte, konnte freilich nicht ohne Weiteres ein mythisches Urvolk angenommen werden, sondern an die Stelle eines solchen mussten einzelne Geschlechter oder Helden treten, die ganz oder teilweise von Göttern abstammten. Aus jenen lässt dann die Sage zunächst Volksstämme erwachsen, welche mit einander kämpfen, bis aus ihrer Vermischung die Grundlage des historischen Volkes hergestellt ist.

Sollte irgend ein mythisches Volk als Grundlage eines wirklichen angesehen werden, so könnte es wol nur ein Volk von Riesen oder Zwergen sein; denn diese stehen trotz ihres Abstandes vom Mittelmaß des Menschen diesem am nächsten. Dass der Glaube an Riesen und Zwerge auf der Anschauung ungewöhnlich großer und kleiner Menschen resp. auf der Erinnerung an solche beruhe, wird Niemand behaupten; er ist eine freie Schöpfung der mythologischen Phantasie, konnte aber, nachdem er einmal entstanden war, durch wirkliche Anschauungen von jener Art genährt und länger erhalten werden, als er sonst gedauert hätte. Abstammung der Menschen von Riesen oder Zwergen finden wir nun zwar nirgends angenommen,[2] weil man sich eines specifischen Unterschiedes dieser, sowie anderer Mittelwesen, von dem Menschen immer bewusst blieb, und zwar nicht nur in Hinsicht auf die leibliche

[1] Hierher gehört die Redensart: οὐκ ἀπὸ δρυός οὐδ' ἀπὸ πέτρης, Odyss. 19, 163, zur Bezeichnung nachweisbarer Herkunft eines Menschen. Nach Hesiod op. et dies 129 stammte das dritte Menschengeschlecht aus Eschen, wie nach der nordischen Edda der erste Mensch Askr hieß und noch ein später Volksreim die sächsischen Mädchen auf den Bäumen wachsen lässt.

[2] Nach 1. Mos. 6, 4 waren aus der Verbindung der „Söhne Gottes" mit den Töchtern der Menschen Riesen erwachsen.

Digitized by Google

Gestalt, sondern auch auf die gesellschaftliche Form des Lebens. Aber Spuren davon, dass wenigstens in der späteren Sage Erinnerungen an vorhistorische Völker, und auch Vorstellungen vom Ursprung historischer, gelegentlich mit den noch fortlebenden Sagen von Riesen und Zwergen zusammenflossen, finden wir auf dem Boden des mittleren und nördlichen Europa da und dort; auch in Vorderasien.[1] Dass dabei Riesen häufiger vorkommen als Zwerge, erklärt sich leicht; denn auch im heutigen Sprachgebrauch ragt „ein Riese", von einem ungewöhnlich großen Menschen gesagt, über das gewöhnliche Maß weniger hinaus als „ein Zwerg", von einem auffallend kleinen Menschen gesagt, unter jenem Maß zurückbleibt. Es lag also in der Annahme von Abstammung eines Volkes aus riesischem Geschlecht keine gar zu unehrenvolle Abnahme an Körpergröße, während umgekehrt die mit „Zwerg" verbundene Vorstellung von krüppelhafter, verkümmerter Gestalt die Möglichkeit einer Zunahme, resp. einer Abstammung der Menschen von Zwergen, auszuschließen schien. Die vielbesprochene Frage, ob die Menschheit im Ganzen oder ein einzelnes Volk seit ältester Zeit an Leibesgröße ab- oder zugenommen habe, müssen wir den Anthropologen überlassen; dagegen dürfen wir nie vergessen, dass die fraglichen Begriffe Riese und Zwerg, wie alle quantitativen, immer etwas Relatives an sich haben. Im äquatorialen Afrika gibt es Reste von alten Völkern, welche etwas Zwerghaftes an sich haben, obwol das durchschnittliche Maß der Individuen immer noch vier Fuß beträgt, sowie umgekehrt die Patagonier in Südamerika etwas Riesenhaftes haben, obwol sie im Durchschnitt nicht über sechs Fuss messen.[2] Eine Folge dieser Relativität der sprachlichen Bezeichnungen ist auch, dass einem Volke von etwas

[1] Den in Palästina einwandernden Canaanitern traten wilde Ureinwohner entgegen, die später als Riesen gedacht wurden. Hehn a. a. O. S. 19.

[2] Im neuen Reich 1879. 2. Hälfte. S. 153 ff.

Digitized by Google

kleiner und schwacher Leibesbeschaffenheit feindliche Nachbarvölker, welche ihm an Körpergröße und Kraft überlegen und dadurch gefährlich waren, leicht als „Riesen" erscheinen konnten, sowie umgekehrt ein Volk von der letztern Art auf ein solches von der erstern verächtlich herabsehen und ihm einen entsprechenden Spottnamen geben, sich selbst aber der Abstammung von Riesen rühmen mochte. Auffallende Unterschiede dieser Art mussten, wenn sie auch in Wirklichkeit nichts Wunderbares hatten, in der Erinnerung und Sage späterer Zeit übertrieben, jenen Charakter annehmen.

J. Grimm hat in seiner Mythologie einige Namen älterer Völker mit Bezeichnungen von Riesen zusammentreffend gefunden; aber die lautliche Identität der betreffenden Wörter ist zum Teil zweifelhaft. Ein alter süddeutscher Name für Riese war Durs,[1] noch erhalten in Ortsnamen wie Tursenried, Tursental, in der Schweiz vielleicht Durstalden (aus Durs-stalden, dem urkundlichen Namen des jetzigen zürcherischen Dorfes Dürstelen). Grimm vergleicht dieses Wort mit der Stammsilbe des Volksnamens Tyrsener, Tyrrhener, eines Teils der Bewohner von Etrurien, wobei an die von römischen Geschichtschreibern berichtete Rückwanderung eines Teiles der Etrusker nach Norden (Rätien) gedacht werden müsste. Eine Glosse erklärt Ambro: devorator, manezo (letzteres wörtlich übersetzt: Menschenfresser, womit dem altzürcherischen Geschlecht der Manesse eine etwas verdächtige Abkunft zugeschrieben wird!). Die Riesen erscheinen allerdings in deutschen Märchen gelegentlich auch als Menschenfresser; die Ambronen aber sind ein historisches, mit den

[1] Das Wort bedeutet eigentlich einen Durstigen, wie der norddeutsche Riesenname Eten einen Gefräßigen, beide Namen bezüglich auf die gierige und verzehrende Natur der Riesen. Das von Herodot mehrfach erwähnte Volk der Agathyrsen und die skythischen Thyrsageten dürfen nach dem Lautgesetz nicht hierher gezogen werden.

Digitized by Google

Teutonen auf ihrem Zuge über die Alpen verbundenes keltisches Volk. — Das mittelhochdeutsche Wort *Hiunc* (gesprochen Hünc) bedeutet: Hunne, Ungar, aber auch: Riese, und Hünen heißen bekanntlich im spätern Sprachgebrauch die als riesenhaft gedachten älteren Bewohner deutscher und schweizerischer Lande, deren Gebeine und Geräte, besonders Waffen, in alten Gräbern gefunden werden. — Den Hunnen werden von den Geschichtschreibern des Mittelalters die später in Ungarn erscheinenden Avaren (lateinisch auch Ábari) gleichgesetzt, welche Nestor Obri nennt. Slavisch *obor* bedeutet aber Riese und ist nach Grimm von jenem Volksnamen abstrahirt, also parallel zu Hunne = Hüne. Wenn der Name Avāri gesprochen wurde, so fiel er mit dem lateinischen Appellativ *avāri,* gierige, zusammen und konnte ebenso auf die gierige Natur der Riesen wie auf die Raubgier jenes Volkes bezogen werden. — Die mit Hunnen, Avaren und Ungarn stammverwanten Finnen der spätern Zeit heißen bei den Russen Tschuden; dasselbe Wort bedeutet aber auch Riesen, und die Tschudengräber in Russland entsprechen unsern Hünengräbern.[1] Jedoch folgt daraus nicht, dass die Finnen den Slaven als Riesen erschienen, sondern das Wort scheint in jener Verbindung den Begriff von „Ureinwohner" angenommen zu haben. In der Edda ist Finn auch Name eines Zwerges, und der in der Sage berühmte Schmied Wieland mit seinen Brüdern stammt von elfischem Geschlecht, heißt aber auch Sohn eines Finnenkönigs, und die mit den Finnen nächstverwandten Lappen erscheinen in Sagen mit dem Charakter von Zwergen (s. unten). Ein altdeutscher Name für Riese war noch Ent; er findet sich sich in dieser Gestalt bei den Angelsachsen, mit verschobenem Auslaut vielleicht im bairischen Dialect, wo enz-

[1] Dass der Name Skythen = Tschuden sei, bestreitet Grimm (Gesch. d. Spr. 153) gegenüber Schafarik schon aus lautlichen Gründen: aber seine eigene Deutung des Namens (entsprechend dem germanischen *skiutan,* schießen) stimmt ebenfalls nicht zum Lautgesetz.

Digitized by Google

als erster Teil von Zusammensetzungen etwas Großes, Ungeheures bezeichnet und das Adjectiv enzerisch dieselbe Bedeutung hat; in der Schweiz erscheint Enzi- in Namen von Bergen und Berggeistern; daneben allerdings auch Entibühl als Name eines Hügels, wo alte Gräber gefunden wurden; vergl. Grimm, Wörterb., enterisch. Zusammenhang dieses Wortes mit Antes, dem alten Namen eines Teiles der slavischen Völker, wird von Grimm nur frageweise berührt, dagegen angenommen von Schafarik.[1] Jordanes[2] nennt die Antes „*fortissimi*", was zu riesenhaftem Wesen stimmen würde. Ob das Wort ursprünglich slavischer Eigenname gewesen und bei den Germanen appellativ geworden, oder ob umgekehrter Hergang anzunehmen sei, mag zweifelhaft bleiben;[3] sicher aber ist, dass die Vorposten der Slaven seit alter Zeit mit den Germanen nahe zusammen wohnten und noch später weit nach Deutschland hinein reichten. — Das Letztere gilt von dem slavischen Volke der Wilzen, lateinisch *Wilzi* und *Wilti*, in älterer Form *Weletabi*, Weleten, an der Elbe sesshaft (von wo nach Schafarik[4] ein Teil derselben [mit den Angeln und Sachsen?] nach England gezogen sein soll [?]). Neben Wilzen kommt, später und seltener, auch die Namensform Wilken vor, welche aus der lateinischen Schreibung *Vilci* entstehen konnte, wenn das *c* derselben als *k* gelesen wurde. Aehnlich schwankt in der altnordischen Tidriksage die Schreibung zwischen *Villcinga-* und *Villzina-menn*, womit dort ein über Skandinavien verbreitetes, aber auch nach Polen gedrungenes Volk bezeichnet wird, dem das historische Slavenvolk der Wilzen freilich nicht zur Grund-

[1] Slav. Altert. 2, 22 ff.

[2] de orig. Get. cap. 5.

[3] Das *e*, mit dem das Wort im Angelsächsischen erscheint, erklärt sich als Umlaut von *a*. Der von Grimm, Myth. 3, 151 beigebrachte Ortsname *Anzivar* zeugt, wenn er überhaupt hierher gehört, für ursprüngliches *a*.

[4] A. a. O. 2, 554 ff.

Digitized by Google

lage, wol aber zur Stütze seines Namens gedient haben wird. Aus dem Geschlechte des Königs Vilcinus stammen nämlich nach der Sage mehrere Riesen; man hat daher auch den Namen (unter der Voraussetzung, dass *k* der ursprüngliche Laut sei) mit Wolken (welches alte Singularform ist) und mit englisch *welkin*, Luft und Himmel, in Verbindung gebracht, da die deutschen Riesen oft Wettererscheinungen bedeuten. Andrerseits bedeutet das dem Volksnamen Welet entsprechende russische *Wolot* auch Riese; in den russischen Volksmärchen wird den Woloten übernatürliche Kraft zugeschrieben, und die Weißrussen nennen die in ihrer Gegend vorkommenden alten Grabhügel *Wolotowki* oder *Wolotki*. Man mag nun für die ursprüngliche Form des Volksnamens ein *t* oder ein *k*, oder man mag zwei ursprünglich verschiedene, nur zufällig ähnlich lautende Namen desselben Volkes annehmen, so scheint die Tatsache zu bestehen, dass Deutsche und Slaven dasselbe mit Riesen vermengt haben.

Zwischen Riesen und Zwergen halten eine gewisse Mitte die dem deutschen Volksglauben unter verschiedenen Namen bekannten Wilden Leute, auf rätoromanischem Gebiete Fänken genannt. Sie tragen manche Züge einer Urbevölkerung, die von fortschreitender Cultur ausgeschieden oder ausgestoßen, in die Einsamkeit der Berge und Wälder zurückgewichen ist, doch bisweilen noch als älteste Inhaberin des Landes angesehen und zu Ehren gezogen wird, wie das Wildmännchen und Wildweibchen an der Aelpler Kirchweih in Stans.

Noch deutlicher tritt diese Auffassung bei den Zwergen hervor. Diesen hatte der älteste Glaube eine Fülle geistiger Kräfte zugeschrieben, durch die sie Göttern und Menschen ebenso wichtig erscheinen mussten wie die Riesen. Aber die spätere Sage kehrt an den Zwergen nur noch die schwächere Seite hervor: sie sind zwar durch ihre Unscheinbarkeit und teilweise Unsichtbarkeit vor raschem Untergange geschützt und bewären in der Tat

Digitized by Google

eine zähe Lebenskraft, aber sicherm Untergang sind sie dennoch geweiht. In den Stadien ihres allmählichen Verschwindens zeigen sie auffallende Aehnlickheit mit denjenigen Erscheinungen, die wir beim Untergang eines wirklichen Volkes teils beobachten können, theils uns denken müssen. Diese Parallele ist besonders von Rochholz[1] geistreich und zum Teil schlagend nachgewiesen worden. Sie beruht auf der oben ausgesprochenen Ansicht, dass die Sage mit dem wirklichen Leben Schritt halte, ihm gleichsam nachrücke, also Erinnerungen wirklicher Ereignisse, nachdem sie erblasst sind, mit viel ältern, aber ähnlichen mythischen Vorstellungen vermische und so ein Schattenbild geschichtlichen Lebens darstelle.

Gegenüber der von der antiken Poesie angenommenen Aufeinanderfolge eines goldenen, silbernen, ehernen und eisernen Zeitalters hat die neuere Forschung die Perioden der ältern Culturgeschichte nach den Materialien, welche zur Verfertigung der Geräte dienten, in ein Stein-, Erz- und Eisenalter unterschieden, in aufsteigender, nicht absteigender Reihe, und nicht in moralischem, sondern in technischem Sinne. Seither hat man mannigfache Uebergänge zwischen diesen Stufen gefunden, so dass von einem ausschließlichen Charakter derselben nicht mehr die Rede sein kann; doch bleiben die drei Knotenpunkte der Entwicklung im Sinne eines durchschnittlichen Vorwiegens der drei Stoffe. Die Zwerge nun, gemäß ihrer mythischen Natur, lassen sich in diese moderne Einteilung menschlicher Culturgeschichte nicht einfügen, aber sie begleiten dieselbe in mittelbarer und zum Teil negativer Weise. Ursprünglich, und auch noch später da und dort, arbeiten sie in Edelmetall, sie verfertigen Göttern und Menschen Geschmeide in Silber und Gold. Aber diese Stoffe finden sie im Innern der Erde, ihr eigentliches Element ist, wie das der Riesen, das Gestein; sie heißen ja darum auch

[1] In der Argovia Bd. V, S. 294—316.

Digitized by Google

Erdmännchen, wohnen in Höhlen und gleichen insofern den Troglodyten des Herodot und den Höhlenmenschen der neuern Forschung; auch die autochthonen Vorfahren höher gestiegener Völker sollen, wenn nicht aus Bäumen, aus Steinen hervorgegangen sein, wie nordamerikanische Indianer es von den ihrigen behaupten und wie kleine Kinder noch heute bei uns aus dem Gestein gewisser Berge geholt werden. Die Geräte der Urvölker sind, wenn nicht aus Knochen von Tieren, aus den Knochen der Erde d. h. eben aus Steinen gefertigt, wie man sie in den ältesten Fundstätten, auch der Pfahlbauten, ausgegraben hat und wie sie auch den Zwergen zugeschrieben werden. Wie nun die Zwerge wegen ihres dunklen Aussehens, das sich aus ihrem unterirdischen Aufenthalt erklärt, im Norden Schwarzelfen genannt wurden, so nannten die Isländer die im 9. Jahrhundert von ihnen entdeckten, eben auch in Erdhöhlen wohnenden Grönländer *blämenn* (dunkle Leute).

Der älteste Lebensunterhalt der Menschen durch Jagd konnte den Zwergen gemäß ihrer leiblichen Beschaffenheit und ihrer Gebundenheit an Erdwohnung nicht zugeschrieben werden; wol aber konnten sie mit den Menschen zur Viehzucht fortschreiten, und entsprechend ihrem Aufenthalt im Gebirge weisen die Alpensagen ihnen die Zucht oder Obhut der Gemsen zu. Wenn aber das Menschenleben zu den Anfängen der Landwirtschaft fortschreitet, so vermag das Volk der Zwerge diesem Fortschritt nicht mehr zu folgen; es beginnt die Uebermacht des heranwachsenden Menschengeschlechts zu empfinden und sucht zunächst in dienender Stellung sich demselben anzubequemen. Die Zwerge finden als Lohn für ihre Dienstfertigkeit Zuflucht und Unterkunft bei den Menschen; sie werden geduldet, zuweilen aber auch zudringlich gefunden und dann verspottet oder verscheucht. In diesen Zügen der Zwergsagen spiegelt sich das Schicksal einer von einem erobernden Volke vorgefundenen älteren Bevölkerung des Landes, welche unterworfen, aber gelitten wird, so lange ein für

Digitized by Google

beide Teile ersprießliches Einvernehmen möglich bleibt. Aber der stärkere Teil lässt den schwächern seine Uebermach fühlen oder missbraucht sie geradezu, das unterworfene Volk findet seinen Zustand unerträglich, und da es nicht mehr auswandern kann, zieht es sich in die Einöden zurück, wo es allmählich ab- und ausstirbt. Diese Vorgänge hangen vielleicht zusammen mit der Verbreitung des Eisengerätes, nicht bloß zu Waffen, sondern auch zum Ackerbau, dessen Pflege auch die gesellschaftlichen Zustände vermannigfaltigt und dichtere Bevölkerung möglich macht, dagegen dem Fortbestand einfachen Naturlebens wenig Raum mehr gewährt. Das sind die Zeiten, wo die vereinsamten Zwerge einander in der Wildnis zurufen: Der König ist todt! und Rochholz erinnert daran, dass in der Umgebung desselben aargauischen Dorfes, wo Schädel eines ausgestorbenen Volkes gefunden worden sind, nach der Sage die letzten Zwerge verschwunden sein sollen. In der Ostschweiz und in Vorarlberg heißen die Zwerge Walser, was sonst der Name jener deutschen Colonisten ist, die im Mittelalter aus Ober-Wallis nach Rätien versetzt wurden und dort alte Rechte bewahrt, also ein glücklicheres Schicksal als die Zwerge erfahren haben; sie leben aber in einigen Tälern so abgesondert und zurückgezogen, dass sie dennoch mit den Zwergen verglichen werden können.

Skandinavische Sagen aus dem Eisenalter lassen die Lappen als eine Art von Geistern erscheinen, die in den Bergen wohnten, listig, kunstfertig in Geschmeiden, Hüter von Schätzen u. s. w., also gleich den Zwergen. Die Lappen selbst glauben aber an ein eben solches Volk, ihnen selbst ganz ähnlich, nur glücklicher, reich durch Zauberkünste, daher sie den Beistand dieser Geister, als ihrer verklärten Vorfahren, zu erlangen suchen.[1]

Wir haben aber zum Schluss auch aus Deutschland

[1] Vgl. Helms, Lappland. Leipzig 1848.

Digitized by Google

ein Beispiel anzuführen, dass noch in neuerer Zeit der Name und die Tätigkeit eines bestimmten Volkes, oder wenigstens der Bewohner einer volkreichen Stadt, mit dem Wesen und Treiben der Zwerge in merkwürdiger Weise sich verbunden hat. Die betreffenden Volkssagen erstrecken sich aus der Schweiz und dem Süden von Deutschland bis nach Thüringen und in den Harz hinein, und knüpfen sich an den Namen der Venetianer, der aber in der Sage mit kürzerer und deutscher Endung meistens die Form Venediger angenommen hat.[1] Im Fichtelgebirg und in Sachsen erscheint statt dessen der Name Walen d. h. Walchen, Welsche; in der Lausitz erzählt man von Fensmänneln, in Oesterreich von Fenesleuten, welche Benennungen vielleicht eher auf den aus der Tannhäusersage bekannten Venusberg, in dem auch Zwerge hausen, als auf Venetien zu beziehen sind. Die Venediger erscheinen vorzugsweise in Gegenden, wo Bergbau betrieben wird oder wurde, und sie selbst treten als Bergleute, Schatzgräber oder Metallarbeiter auf. Mit fremdartiger Kleidung und Sprache erscheinen sie von Zeit zu Zeit einzeln in den betreffenden Gegenden und verkehren mit der einheimischen Bevölkerung nur so weit, dass sie sich Wege ins Gebirge zeigen lassen; dort betreiben sie möglichst geheim und schnell ihre Arbeit und verschwinden wieder in so rätselhafter Weise, wie sie gekommen waren. Diese teilweise Unsichtbarkeit oder wenigstens fast geisterhafte Schnelligkeit der Bewegung, ferner die Bearbeitung edler Metalle in den Bergen, zuweilen auch Zaubergewalt über das Wetter, endlich die Abnahme ihrer Erscheinung in neuerer Zeit, — alle diese Züge haben die Venediger mit den Zwergen gemein. Auch als Zauber-

[1] Ueber diesen Gegenstand hat zuerst L. Storch in der Gartenlaube 1862 S. 559 ff. geschrieben; ich habe ihn, zunächst vom schweizerischen Standpunkt aus, in der Zeitschrift „Illustrirte Schweiz" (Bern 1873) S. 182 ff. 192 ff. behandelt und muss für das Stoffliche auf jene Abhandlung verweisen.

Digitized by Google

künstler, Wunderärzte und Wahrsager gleichen sie ihnen zum Teil noch, streifen aber doch mehr an die Gestalt fahrender Schüler des spätern Mittelalters oder industrieller Abenteurer der neuern Zeit. Mit Metallarbeit, ihrem Hauptberuf, ist die ihnen zugeschriebene Heilkunst wol vereinbar, wenn man bedenkt, dass die Anfänge der letztern mit denen der Mineralogie und Chemie phantastisch verschlungen waren, und dass der von den Alchymisten gesuchte Stein der Weisen sowol zur Bereitung des Goldes wie zur Erreichung hohen Alters dienen sollte; auch waren Schmiedekunst und Heilkunst schon im Altertum als eine Art von Zauberei angesehen.[1] Einzelne Familien, bei denen Venediger freundliche Aufnahme fanden, werden von ihnen reichlich belohnt durch kostbare Geschenke oder Mitteilung ebenso wertvoller Kenntnisse, und auch das stimmt noch zu den Zwergensagen, dagegen nicht mehr der Schluss der meisten Venetianersagen, der darauf hinaus geht, dass irgend ein Landeskind aus einer der von Venedigern besuchten Gegenden, später einmal durch Geschäft oder Zufall nach Venedig geführt, daselbst einen Mann von jener Art, den es einst in seiner Heimat gesehen oder gar als Führer ins Gebirg begleitet hatte, als reichen Goldschmied oder Juwelier widerfindet, dann wol auch von ihm erkannt, belohnt und etwa durch einen Zauberstreich nach Hause versetzt wird. Dieser letzte Zug gehört freilich wieder in das Reich der Phantasie, aber auch der Reichtum von Venedig grenzte ans Fabelhafte, besonders durch die Verbindung der Stadt mit dem Orient, dem Lande der Wunder. In Regensburg gab es eine Walenstraße, in welcher geschickte und berühmte wälsche Goldschmiede wohnten, und Walen hießen in Bayern überhaupt kunstfertige Goldarbeiter. Dass Italien auch als Heimat oder Schule der Zauberkünstler (z. B. des Dr. Faust) galt, ist ebenfalls bemerkenswert und stimmt zu dem oben berührten

[1] Vgl. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte. S. 233.

Digitized by Google

Zusammenhang der beiden Künste, soll uns aber nicht abhalten, neben der Aehnlichkeit der sagenhaften Venediger mit Zwergen auch Unterschiede zu bemerken. In der Schweiz bestehen die Sagen von beiden durchaus getrennt neben einander, während die tirolischen „Venedigermandl" allerdings den Bergmännchen entsprechen und sonst keine ausdrückliche Beziehung auf Venedig haben, das doch dort näher liegt. Hinwider erscheinen die Venediger in Schweizer-Sagen nirgends ausdrücklich in zwerghafter Gestalt; ein Hauptunterschied ist aber, dass die Zwerge allenthalben als ein Völklein beisammen leben, wenn sie auch den Menschen zuweilen einzeln erscheinen, während die Venediger immer nur als einzelne ins Gebirge kommen. Damit hängt zusammen, dass diese Gold suchen, die Zwerge aber ihrer Natur nach es bereits besitzen und nur verarbeiten, um es gelegentlich an Menschen zu verschenken, meist als Lohn für geleistete Dienste. Das tun die Venediger allerdings auch, aber es besteht hier wieder der feinere Unterschied, dass das, was sie als Lohn geben, in seinem gewöhnlichen metallischen Wert ohne Weiteres erkannt wird, während die Gaben der Zwerge, zuerst unscheinbar, erst nachher ihren wahren Wert offenbaren. Auch die von den Berggeistern auferlegte Bedingung des Stillschweigens, wenn die Gaben dauernden Segen wirken sollen, erscheint bei den Venedigern selten oder nur in der entstellten Form, dass das Geheimnis ihrer Goldmacherkunst gewahrt werden soll.

Auch wenn trotz den zuletzt hervorgehobenen Unterschieden die Venediger nur eine vergröberte, mehr ins Menschliche gezogene Gestalt der Zwerge sein könnten, so müsste doch ihr Name aus irgend welchen realen geschichtlichen Verhältnissen und Tatsachen erklärt werden. Wenn der Flug der von mythischer Phantasie ausgegangenen Sage ermattet ist, so lässt sie sich, wie der Zugvogel auf den Mast eines Meerschiffes, auf Anhaltspunkte

Digitized by Google

nieder, um von dort aus einen neuen Ansatz oder Aufschwung zu versuchen.

Als im Mittelalter Venedig den Handel auf dem Mittelmeer beherschte und Handelsverbindungen zunächst mit süddeutschen Städten, durch diese aber auch mit norddeutschen pflegte, mögen unternehmende Bürger der Lagunenstadt zur Erweiterung oder Befestigung einzelner Gewerbszweige Deutschland bereist, an einzelnen Orten sich eine Zeit lang aufgehalten, wol auch dauernde Niederlassungen gegründet und von dort aus ein weiteres Gebiet ausgebeutet haben. Insbesondere mögen sie Gegenden, in denen Bergbau betrieben wurde, aufgesucht und dort das Rohmaterial für feine Metallarbeiten zu gewinnen gesucht haben, natürlich in möglichst geheimer Weise. Wo sie selbst oder ihre Sendlinge nicht hingelangen konnten, mochten sie einheimische Bergleute in Dienst nehmen, und auch auf diesem Wege konnte ihr Ruf sich weiter verbreiten. Aber schon bevor in den Stürmen der Völkerwanderung von Flüchtlingen die Stadt Venedig gegründet war, hatten die Bewohner jener Gegend, die alten Veneter, ein keltisches oder illyrisches Volk, einen Verkehr des nördlichen Europa mit dem südlichen vermittelt, und zwar in einem Handelsartikel, der von Griechen und Römern als Stoff für Schmucksachen fast so hoch wie Gold und Silber geschätzt wurde — dem Bernstein.[1]

Dieses seltsame Product der Ostseeküste wurde von dort auf mehreren Wegen nach dem Süden gebracht; einer derselben mündete am Adriatischen Meere. Schafarik[2] schreibt diesen Handel den slavischen Wenden zu, die sonst immer *Venedi* oder *Vinidae* heißen und auch nach der Ansicht von Bacmeister[3] bis nach Bayern hinein wohnten, jedoch unter dem Namen Winden, der mit Venediger

[1] Ueber die Fundstätten und die Verbreitung des Bernsteins s. Müllenhoff, Altertumskunde Bd. I.

[2] Slav. Altert. 1, 101 ff. 257 ff.

[3] Alemannische Wanderungen S. 150.

Digitized by Google

nicht mehr zu vermitteln ist. Es ist möglich, dass schon seit jener Zeit mit dem Namen der Veneter sich gewisse Vorstellungen von Reichtum und Kunstfertigkeit verbanden. Was für Waaren die Veneter als Tauschartikel für den Bernstein nach Norden lieferten, wissen wir nicht bestimmt; wahrscheinlich waren es Edelmetalle, daneben auch Erz, das auf diesem Wege bezogen wurde, bevor man es im eigenen Lande gewinnen lernte.

Die deutschen Sagen von Venedigern gehen, wie schon diese Form des Namens zeigt, nicht auf so alte Zeit zurück und knüpfen sich zunächst nur an die berühmte Stadt, die später auf jenem Boden erwachsen ist. Besondere Beziehungen geschichtlichen Verkehres in neuerer Zeit, die gerade für die Schweiz nicht fehlen, mögen dazu beigetragen haben, den Namen jener Stadt im Bewusstsein des Volkes lebendig zu erhalten. Von allgemeinerer Bedeutung ist die Tatsache, dass Venedig nicht nur zur Zeit der Kreuzzüge, sondern noch viel später, der Ausgangspunkt für Fahrten, auch einzelner Pilger, nach dem heiligen Lande, also ein Berührungspunkt zwischen Abend- und Morgenland war, dem die Phantasie manches Wunderbare zuschreiben konnte.

Bleibt nach allem bisher Gesagten die Berührung der Venediger mit den Zwergen ein bloßer Zufall und mit einem Rest von Rätselhaftigkeit verbunden, so mochte es immerhin gestattet sein, die gesammte Betrachtung auf diesen Punkt auslaufen zu lassen.[1]

[1] Eine Parallele zu den Völkernamen, welche im Zwielicht von Sage und Geschichte stehen, ist der Landesname England und Britannien, der nach mittelalterlichen Quellen (vgl. W. Müller, Mythol. d, deutsch. Heldensage S. 112) auch das Todtenreich bezeichnet, als Insel im Westen gedacht, weil man sich das Abscheiden aus der Lebewelt unter dem Bilde einer Fahrt über Wasser vorstellte. Ein rein mythischer Name für denselben Begriff war *Magonia*.

Digitized by Google

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen.

Von Carl Haberland.

(Fortsetzung.)

§ 18.

Die Lappen legen im Gegensatz zu Grönländern und Kamtschadalen die Speisen niemals direct auf die Erde, sondern legen mindestens den Handschuh, gewöhnlich aber eine Matte unter.[1] Die Zigeuner lassen ihre Trinkgefäße nie den Boden berühren, da das Gefäß alsdann in Folge der Berührung der ihnen als heilig geltenden Erde für den ferneren Gebrauch zu heilig werden würde.[2] Auf dem Hacken beim Essen zu sitzen gilt den Mongolen als sündhaft und wird mit Reiseunfall bestraft;[3] mit gekreuzten Beinen beim Essen sitzen verursacht nach Mecklenburger Ansicht Leibschneiden.[4] Die Richtung des Gesichts beim Essen ist in Indien von Wichtigkeit, die Richtung nach Osten verlängert das Leben, nach Süden bringt Ruhm, nach Westen Glück, nach Norden Belohnung der Wahrheit;[5] beim Manenmahl ist die Richtung nach Süden untersagt: was der Brahmane so isst, genießen dann nicht die Manen, denen es zugedacht ist, sondern verzehren die Riesen;[6] nach einer Stanze des buddhistischen Werkes Waesakárasataka ist die Richtung nach Norden überhaupt untersagt, Osten bringt langes Leben, Süden Reichtum, Westen Glück.[7] Bei einem Manenmahl ist ferner die Gegenwart

[1] Allg. Historie 20, 529. Beschreibung 1, 9.
[2] Tylor 2, 274 nach Liebich.
[3] Globus 28, 380.
[4] Bartsch No. 574.
[5] Manu 2, 51.
[6] Manu 3, 238.
[7] Hardy 317.

Digitized by Google

eines Einäugigen, Lahmen oder einer Person, welche ein Glied zu viel oder zu wenig hat, sowie überhaupt jeder Person, welche nicht zum Zutritt berechtigt ist, verboten, wenn nicht die Wirkung desselben vernichtet werden soll.[1]

§ 19.

Den Marokkanern ist es ebenso wie den übrigen Anhängern des Islam nach der Vorschrift des Propheten verboten auf die Speisen zu blasen, um sie kalt zu machen, weshalb der Mittelasiate z. B. seinen Thee durch Umherspülen in der Schale abzukühlen pflegt;[2] ganz ebenso betrachten die Oberpfälzer es als eine Schande, das Essen kalt zu blasen, sondern genießen es heiß, wie es vom Herde kommt.[3] Der erste Brei darf dem Kinde nach Zwickauer Sitte nicht kaltgeblasen werden, damit es sich später nicht den Mund mit heißer Suppe verbrennt.[4] In der Hofhaltung des indischen Kaisers Acbar, dessen Regierung die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts ausfüllte, mussten die Köche bei der Zubereitung der Speisen sogar Mund und Nasenlöcher zuhalten, damit ihr Hauch nicht das Essen verunreinigte;[5] der römische Aberglaube forderte, dass man die aus der Hand gefallene und wieder aufgehobene Speise nicht abblies.[6]

Das Trinken bei Tisch ist bei verschiedenen Völkern nicht üblich. Die Peruaner thaten es stets erst nach dem Essen,[7] ebenso trinken die Neger erst nach dem Schlusse ihrer Mahlzeit und zwar Wasser, während sie ihre geistigen Getränke zu einer anderen Zeit einnehmen.[8] Die Türken

---

[1] Manu 3, 242. 170. 176.
[2] Höst 107. Ausland 1858, 41. 1865, 1083.
[3] Schönwerth 3, 244.
[4] Köhler 437.
[5] Sprenger & Forster 6, 120.
[6] Plinius 28, 5.
[7] Allg. Historie 15, 507.
[8] Globus 10, 295 (nach Dr. Reppin). Journal Ethn. Soc. 1, 222.

Digitized by Google

pflegen gleichfalls meist nur Wasser bei Tisch zu trinkèn;[1] ebenso die Bewohner Kordofans, bei denen die Merissa, eine Art Bier, erst nach dem Schluss der Mahlzeit aufgetragen wird.[2] Als Parsen- und Hindusitte erscheint das Nichttrinken bei Tische gleichfalls,[3] wie diese Sitte sich überhaupt als eine weitherschende orientalische findet: der Araber darf nur einmal am Schluss der Tafel trinken, denn sobald man Durst fühlt, ist man gesättigt, man trinkt und ist fertig; das Trinken selbst aber muss noch sitzend, nicht stehend, geschehen.[4] Auch bei den Hochzeiten der Oberpfalz wird gewöhnlich beim Mahle nicht getrunken, sondern Bier und Schnaps erst nachher aufgetragen;[5] der mährische Walache gibt bei den seinigen neben einer sehr reichlichen Speiseauswahl nur klares Wasser als Getränk, wer Bier oder Branntwein haben will, muss sich dieselben selbst beschaffen.[6]

§ 20.

Verboten ist nach deutschem Volksglauben zu essen während die Todtenglocke läutet, hohle Zähne sind Folge davon, wenn man nicht gar, wie man im Hildesheimischen glaubt, den Tod in sich hinein isst;[7] auch soll man kein Stück Brod essen, welches man während dieses Läutens in der Tasche getragen hat, wenn man nicht Gefahr laufen will, dass einem die Zähne ausfallen.[8] Ferner soll man in der Pfalz nicht während einer Sonnenfinsterniss essen,[9]

---

[1] Brehm 1, 342.

[2] Pallme 48.

[3] Spiegels Avesta Bd. 2, Vorrede S. 50. Dubois 1, 250.

[4] Ausland 1858, 41. nach General Daumas.

[5] Bavaria 2, 285.

[6] Deutsch 15.

[7] Wuttke § 385. Bartsch No. 328. Wolf No. 433. 267. 268. Grohmann No. 1193. Witzschel 2, 256. Seifart. Sagen u. s. w. aus Stadt & Stift Hildesheim. Cassel & Göttingen 1860 S. 144.

[8] Wuttke § 382 für den Hunsrück.

[9] Schönwerth 2, 55.

Digitized by Google

welches Verbot sich im indischen Speisegesetz für Sonnen- und Mondfinsternisse wiederfindet,[1] jedenfalls wegen des auch anderwärts verbreiteten Glaubens, dass während einer solchen Gift auf die Erde herabträufelt, dann aber in ganz Deutschland namentlich nicht während eines Gewitters. Man befürchtet sonst, dass es einschlägt, weil ihm nach oldenburgischer, harzer, waldeckischer Anschauung zum Gesetz gemacht ist, den Schläfer und Beter zu schonen, aber den Fresser todtzuschlagen; in der Grafschaft Mark sagt man, dass dadurch der im Gewitter dahinfahrende Gott beleidigt würde, und fürchtet natürlich seine Rache; nach hessischem Glauben verliert man alsdann die Zähne.[2] Eine niedersächsische Sage erzählt, dass von zwei Schäfern der eine gerade schlief, als ein furchtbares Gewitter aufzog, während der andere aß und sich darin auch nicht stören ließ; da erschallte plötzlich eine Stimme aus der Luft: „den Schlafenden lass schlafen, den Fressenden schlag todt!“ und der Esser büßte mit dem Leben seine frevelhafte Handlung.[3] Geht Jemand kauend in die Kirche, so bleibt ihm, wenn er stirbt, der Mund offen;[4] kommt man so in das Zimmer eines Anderen, dann zanken sich die Eheleute in diesem Hause.[5]

Brechmittel zu nehmen, um stark essen zu können, war nicht nur der raffinirten Tafelfreude der Römer, sondern auch einzelnen Indianerstämmen bekannt;[6] nach Catlin trinken sie einige Tage vor dem Maisfeste im Uebermaß vom schwarzen Trank, der heftiges Erbrechen

---

[1] Taylor 2, 250.

[2] Bartsch No. 1006. Grohmann No. 229. Strackerjan 1, 45. Curtze 195, 413. Schambach & Müller. Niedersächsische Sagen und Märchen. Göttingen 1855 S. 335. Wolf No. 433. Montanus 18.

[3] Schambach & Müller 42.

[4] Fischer 268. Peter. Volksthümliches aus Oesterreich-Schlesien. Troppau 1867. Bd. 2 S. 257.

[5] Peter 2, 257.

[6] Waitz 3, 82.

Digitized by Google

bewirkt, um dadurch sich den Magen für den kommenden Schmaus zu leeren.[1] Die Arowaken und Botokuden treten sich häufig bei Ueberladung des Magens auf den Bauch;[2] die Marokkaner reiben sich, wenn sie gesättigt sind, den Magen an der Wand.[3] Auch Jesus Sirach empfiehlt das Brechmittel, wenn man zu vielem Essen genöthigt worden sei und seine Ruhe wiederfinden wolle;[4] Gregor von Tours erzählt von einem Günstling des fränkischen Königs Theodobert, dass er um schneller verdauen zu können und wieder Esslust zu bekommen, Aloe zu nehmen pflegte.[5] Das indische Gesetz schreibt für das Brechen nach Tisch nur Mundspülung als Reinigung vor, während für ein solches zu anderen Zeiten das Bad und das Essen geklärter Butter gefordert wird.[6] Nach jüdischer Diätetik soll man vor Tisch möglichst seine Nothdurft befriedigen, damit man mit leerem Magen und reinem Leibe zu Tisch kommt; andernfalls zieht man sich leicht Krankheiten zu.[7] Die deutsche Gesundheitsregel für das Verhalten nach Tisch besagt:

„Nach dem Essen musst Du stehen
Oder hundert Schritte gehen"

und ganz ähnlich findet sich dieselbe in Indien wider, wo dem Sitzen nach dem Essen Beleibtheit, dem Stehen Körperkraft, dem Gehen langes Leben, dem Laufen aber schädlichster Einfluss zugeschrieben wird.[8]

Ringe mussten in Rom vor dem Essen abgelegt werden, ebenso müssen sie es bei den Juden, damit nichts Unsauberes sich darunter versteckt halte, und sie trotz der vor-

---

[1] Catlin 138.

[2] Maximilian Prinz zu Neuwied. Reise nach Brasilien. Frankfurt 1820/1 Bd. 2, S. 26.

[3] Beauclerc. Reise nach Marocco. Jena 1829. S. 70.

[4] Jesus Sirach 31, 25.

[5] Gregor von Tours 3, 36.

[6] Manu 5, 144. Apastamba 1, 3, 10, 21.

[7] Buxtorf 268.

[8] Hardy 316.

Digitized by Google

herigen Waschung unrein zu Tisch kommen.[1] Der süddeutsche und rheinische Aberglaube liebt es nicht, dass die Füße beim Essen übereinander geschlagen werden, der meklenburgische bedroht es mit Leibschmerzen; nach böhmischem wird dann die ganze Gesellschaft still, nach oberpfälzischem gleichfalls dieses oder aber sie gerät in Streit.[2] Die mohammedanische Sitte gestattet gleichfalls das Uebereinanderschlagen erst nach beendigtem Mahle,[3] und auch Aristophanes führt in den Wolken das Verbot des Kreuzens der Füße als eine Tischsitte der guten alten Zeit an.[4] Stand jemand vom Schmause auf, so musste nach römischer Sitte sein Platz sofort gefegt werden; es galt dieses Verlassen des Tisches während der Mahlzeit für unheilbringend, weil dem Tische vom Volksglauben ein hoher Grad von Heiligkeit zugeschrieben wurde.[5] Der Inder soll nach Vorschrift des Manu nicht essen, wenn er nur mit einem Kleidungsstück angetan ist, oder wenn er auf einem Bette liegt; auch soll man seine Nahrung nicht beim Essen in der Hand halten oder sie in den Schoß oder auf einen Stuhl legen; überhaupt ist Speise, welche auf einem Stuhl gelegen hat, unrein und verboten.[6] Beim Manenmahl darf der Brahmane nicht mit bedecktem Kopfe oder mit Schuhen an den Füßen essen, welch beides überhaupt allgemeine Essvorschrift zu sein scheint,[7] sonst genießen anstatt der Manen, welche unter ätherischer Form neben ihm weilen und durch seinen Mund die Speisen zu sich nehmen, die Râkchasas die Speisen.[8]

---

[1] Plinius 28, 5. Buxtorf 270.

[2] Lammert 217. Wolf No. 188. Bartsch No. 574. Grohmann No. 1550. Schönwerth 3, 273.

[3] Tornauw 232.

[4] Vers 983.

[5] Plinius 28, 5. Klausen 635 nach Festus.

[6] Manu 4, 45. 63. 74. Gautama 9, 56. 32.

[7] Gautama 9, 45. 35. Apastamba 1, 11, 30, 14.

[8] Manu 3, 328. 189.

Digitized by Google

§ 21.

Der Gebrauch, beim Essen nicht zu reden findet seinen Grund wol darin, dass bei dieser Handlung die Gefahr von schädlichen Einwirkungen durch Zauberei oder übernatürliche Mächte sehr nahe liegt, gegen welche uns auch bereits Vorsichtsmaßregeln aufgestoßen sind. Gebote des Schweigens aber in gefahrvollen Lagen, namentlich wenn übelwollende Geister in der Nähe geglaubt werden, zeigt uns unser Volksglauben vielfach, ebenso wie auch der anderer Nationen z. B. der Neger, welche bei Ueberschreitung von Wasserfällen und ähnlichen schwierigen Unternehmen tiefes Schweigen beobachten, um die Geister nicht zu reizen. Bei den Tupis herschte während des Essens gänzliche Stille;[1] beim Manenmahle muss der Brahmane in Stillschweigen essen, da nur dann und wenn außerdem die Speisen recht warm sind, die Manen teilnehmen:[2] dieses Gebot des Schweigens gilt auch für die Parsen bei den Mahlzeiten an den Gedächtnistagen der Verstorbenen;[3] bei den Griechen war tiefe Stille bei einer bestimmten Opfermahlzeit am Poseidonsfeste vorgeschrieben.[4] Ueberhaupt beginnt dei dem Hindu die Conversation erst nach Schluss des Gastmahles, nachdem man sich die Hände gewaschen und den Mund ausgespühlt hat.[5] Im deutschen Aberglauben scheinen einige Vorschriften — nicht zu reden, wenn ein anderer trinkt;[6] beim Essen nicht zu singen oder zu brummen, da man sonst einen närrischen Ehegemahl oder

---

[1] Waitz 3, 424.

[2] Manu 3, 236. 237.

[3] Spiegels Avestaübersetzung Bd. 2 Vorrede S. 102 — nach S. 50 scheint es überhaupt Sitte zu sein, bei Tische nicht zu reden; auch soll man den Penom (ein kleines viereckiges Stück Zeug) dabei vor dem Munde befestigen.

[4] Schoemann 2, 513.

[5] Dubois 1, 249.

[6] Grimm No. 1132.

Digitized by Google

ein brummendes Weib erhält[1] — auf eine ähnliche Idee hinzudeuten. In Rom wurde es nicht für gut gehalten, bei Tisch von einer Feuersbrunst zu sprechen, wenigstens goss man dann Wasser unter den Tisch zur Abwehrung;[2] von Todten redet bei Tisch nicht gern der Ehste, weil sonst leicht Ungeziefer seinem Felde schadet.[3] Von seinen Tauben soll man nach Anleitung der Rockenphilosophie nicht über Tisch reden, da sie sonst wegfliegen oder sich fortgewöhnen;[4] nach Wetterauer und böhmischem Glauben kommen, wenn man über Tisch von Vögeln redet, deren Nester man kennt, die Ameisen daran,[5] nach schlesischem verlassen sie dieselben oder der Kuckuck saugt die Eier aus.[6] Schlechte Vorbedeutung ist dem Franzosen das Hören betrübender Neuigkeiten oder Worte beim Schmause;[7] der Abbé Dubois berichtet von den Dscheinas, dass man während der Mahlzeit eine Glocke läutete oder auf eine Metallplatte schlug, damit unreine Worte vom Nachbar oder der Straße aus nicht von dem Essenden gehört wurden und ihn und seine Speise verunreinigten.[8] Beim jüdischen Mahle hat jeder einen Engel bei sich unter dem Tische, welcher aber nur bleibt, wenn man von Gottes Wort redet, und dann dafür sorgt, dass die Speisen gutbekommen, bei unnützem Geschwätz aber verschwindet und durch einen bösen Krankheit bringenden Geist ersetzt wird;[9] „Ein Mahl ohne ein religiöses Wort ist ein Todtenmahl" sagt der Talmud.[10] Auch verbietet

---

[1] Birlinger 1, 415. Grohmann No. 1606, — wer beim Essen liest, wird gedankenlos. Bartsch No. 579.

[2] Plinius 28, 5.

[3] Holzmayer 105.

[4] Grimm No. 441.

[5] Wolf No. 391. Grohmann No. 431 (überhaupt zu Hause nicht von ihnen reden).

[6] Peter 3, 212.

[7] Thiers No. 54.

[8] Dubois 2, 518.

[9] Buxtorf 289.

[10] Seligmann 26.

Digitized by Google

dieser, dass man spreche, wenn man etwas im Munde hat, damit der Bissen nicht in die unrechte Kehle komme.[1]

§ 21.

Einen eigentümlichen Platz nimmt im deutschen Aberglauben und auch in dem anderer europäischer Völker der Tisch ein, und zwar weisen uns die Aeußerungen dieses Aberglaubens in ihrer Gesammtheit darauf hin, dass wenigstens ursprünglich dabei der Tisch als Esstisch, als das das Essen tragende Stück des Hausrates aufgefasst ist. Im römischen Volksglauben galt der Tisch als den Penaten geheiligt und nie ließ man ihn leer wegnehmen, sondern immer so, dass noch etwas darauf war; überhaupt durfte, da nichts Heiliges leer sein sollte, dies auch bei ihm nicht der Fall sein, Salzfass und eine mit Speisen gefüllte Pfanne durfte nie auf ihm fehlen.[2] Auch der Schwur des alten Römers lautete bei Tisch und Feldfrucht.[3]

Im deutschen Volksglauben tritt uns die Heiligkeit und ceremonielle Wichtigkeit des Tisches zunächst in den Gebräuchen entgegen, welche den Einzug der Neuvermählten in das neue Heim begleiten. Im Voigtlande muss der Gatte beim Einzug in das Haus die junge Frau auf den Armen vom Wagen in das Haus tragen und sie dort auf den Tisch setzen, wo sie ein aufs Geratewohl aufgeschlagenes Lied aus dem Gesangbuche liest, anderwärts dort wird die junge Frau dreimal um den Tisch geführt;[4] dieses Führen um den Tisch, auf dem Brod, Gesangbuch, auch wol Salz liegen, ist auch in Thüringen üblich.[5] In der Oberpfalz soll zuerst von den Brautsachen ein Tischchen

---

[1] Buxtorf 289.

[2] Plutarch, Römische Gebräuche S. 64. Tischreden 7, 4, 1, 7. Klausen 649. Arnobius S. 634. Klausen 634 (nach diesem aber war die Pfanne auf dem Herde).

[3] Klausen 634 nach Festus.

[4] Köhler 234. 235.

[5] Witzschel 2, 228.

Digitized by Google

mit einem Stückchen Brod und einem Gebetbuch in das neue Haus gebracht werden;[1] in Rötz in der Oberpfalz müssen beim Einzug in das Haus die Brautbetten zunächst auf den Tisch gelegt werden.[2] Auch während der Hochzeit selbst spielt der Tisch seine Rolle. Bei den Lausitzer Wenden und in der Oberpfalz muss die Braut nach beendigtem Mahle über die Tafel steigen und von da herabspringen, auch darf sie während des Hochzeitmahles das Zimmer nur verlassen, indem sie über den Tisch steigt;[3] im Thüringischen bindet die Braut die Hochzeitsgeschenke in das Tischtuch, worauf dieselben gelegt worden sind und springt damit über den Tisch.[4]

Ferner macht sich der deutsche Landmann die heilige zauberhaft wirkende Kraft des Tisches bei verschiedenen Anlässen zu nutze. Bei starkem Gewitter gilt in Böhmen als Schutz das Umstürzen eines Tisches, worauf bereits einmal bei einer letzten Oelung das hochwürdige Gut gelegen hat;[5] in der Oberpfalz sichert es bei einer Feuersbrunst die Räumung des Hauses, wenn man den Tisch umgekehrt in die Mitte der Stube und ein Krucifix zwischen die Beine desselben stellt;[6] in Heidenheim, gleichfalls in der Oberpfalz, geht man bei Ausbruch eines Feuers in das Haus einer Wöchnerin und kehrt dort den Tisch um.[7] In Oesterreichisch-Schlesien stürzt man bei einem Feuer in der Nachbarschaft den Tisch um und legt auf jeden Fuß ein Stückchen Brod, damit das Feuer nicht weiterbrenne.[8] In der Wetterau führt man gekaufte Tiere dreimal um das

---

[1] Schönwerth 1, 72.

[2] Daselbst S. 71.

[3] Haupt. Sagenbuch der Lausitz. Leipzig 1862. Bd. 2, S. 70 Anmerkung. Schönwerth 1, 109. 98.

[4] Witzschel 2, 239.

[5] Grohmann No. 268.

[6] Schönwerth 2, 85.

[7] Daselbst S. 86.

[8] Peter 259.

Digitized by Google

Tischbein, um sie anzugewöhnen;[1] der Böhme führt zu diesem Zwecke seine Hühner dreimal zwischen dem eigenen Beine und dem Tischbeine hindurch und wirft sie dann durch das Fenster auf den Hof, oder er setzt sie auf den Tisch, worauf gewöhnlich das Brod liegt.[2] In Ostpreußen bindet man am Neujahrstage die Zäume der Pferde an den Esstisch, damit diese im Jahre gut fressen;[3] der Voigtländer setzt am Weihnachtsheiligenabend den Hund auf den Tisch und gibt ihm dort zu fressen;[4] damit gekaufte Schweine gut fressen lernen, soll man sie nach oberpfälzischem Brauch das erste Mal aus der Suppenschüssel fressen lassen.[5] Ferner schabt man in der Oberpfalz drei Tischecken an und gibt das Abgeschabte dem Vieh in den Trank, dann hat die Hexe keine Macht darüber; auch in der Räucherungs-Kur beschrieener Kinder spielt das Abgeschabte von den vier Tischecken hier und anderwärts in Deutschland eine wichtige Rolle, beschrieenem Vieh gibt man diese Medicin gleichfalls ein.[6]

Die Ehrfurcht, welche man dem Tische schuldet, zeigt sich in mannigfachen Vorschriften. In Böhmen ist es verboten, sich darauf zu setzen oder mit Messer oder Gabel hineinzustechen; letzterem Frevel folgt unbedingt Zahnschmerz;[7] lässt man ein kleines Kind mit den bloßen Füßen auf den Tisch treten, dann bekommt es nach mitteldeutschem Glauben böse Füße oder es gibt nach mecklenburgischem Zank im Hause.[8] Ueber den Esstisch darf man in der Bretagne kein Kind reichen, da sonst ein Unglück es trifft;

---

[1] Wolf No. 236.

[2] Grohmann No. 1045. 1675.

[3] Wuttke § 14.

[4] Köhler 361.

[5] Bavaria 2, 300.

[6] Daselbst S. 301. Schönwerth 1, 187. 310. Grimm No. 2. Fischer 137.

[7] Grohmann No. 1607. 742.

[8] Fischer 205. Bartsch No. 114.

Digitized by Google

anderwärts in Frankreich tritt dies nur dann ein, wenn ein böser Wind es dabei berührt; Widerzurückreichen wendet aber das Unglück ab;[1] dagegen liebt man es in Böhmen die Neugeborenen unter den Tisch zu legen, um sie verschiedener guter Eigenschaften teilhaftig werden zu lassen.[2] Nie darf in Masuren die Leiche auf den Familientisch gestellt werden, wenn man nicht bald einen aus der Familie nachfolgen sehen will;[3] nach Wetterauer Glauben dauert der Schmerz der Hinterbliebenen nicht lange, wenn man einen Gestorbenen (oder Sterbenden) auf die Stelle legt, wo der Tisch steht.[4] Stellt man einen Schuh auf den Tisch, dann entsteht Zank (Waldeck); legt der Hausherr seine Kopfbedeckung auf den Tisch, so wühlen sofort die Maulwürfe in seinem Felde (Mähren); nimmt man die Getreidebürde, welche man zum Mahlen in die Mühle tragen will, vom Tisch aus auf den Rücken, dann wird die Mühle nachher beim Mahlen brechen (Mähren); knickt man aber gar Flöhe oder Läuse auf dem Tisch, dann erhält man sie alle wider (Thüringen).[5] Schon nach römischem Glauben verlor eine Medicin ihre Kraft, wenn sie zufällig vorher auf den Tisch gestellt wurde;[6] nach bayerischem und Thüringer Glauben ist es der Essig, welcher absteht, wenn er auf dem Tische stehen bleibt,[7] wie auch der Same, welcher vor dem Säen auf den Tisch gelegt wird, sich nicht entwickelt;[8] ebenso geht auch nach schlesischer Ansicht der Teig nicht auf, wenn die Hefe vorher auf dem Tische war.[9] Segensreich wirkt aber diese kraftnehmende Eigenschaft des Tisches

---

[1] Wolf Beiträge 2, 208. 253.
[2] Grohmann No. 765—769.
[3] Töppen. Aberglaube aus Masuren. Danzig 1867 S. 107.
[4] Wolf No. 145.
[5] Curtze 419. Grohmann No. 385. 1074. Fischer 201.
[6] Plinius 28, 5.
[7] Panzer 1, 264. Fischer 200.
[8] Bavaria 2, 297. 3, 379. Toeppen 92.
[9] Peter 248.

Digitized by Google

gegen durch Zauber erlangte Kräfte — ist ein Raufer durch geheime Kunst gefeit, dann braucht man ihn nur auf einen Tisch zu werfen und sofort ist seine unnatürliche Kraft entschwunden.[1]

Nachts muss der Tisch abgeräumt sein, sonst kann das Aelteste oder das Jüngste im Hause nicht schlafen, namentlich aber wenn ein Messer darauf liegen bleibt — dies ist ein weitverbreiteter Glaube in Mittel- und Süddeutschland.[2] Der Böhme sagt, dass der Tisch deshalb Nachts nicht bedeckt sein dürfe, weil an ihm die Engel wachen müssen, wie es auch in Deutschland heißt, dass man nicht in der Engel Schutz stehe, wenn man das Tischtuch Nachts auf dem Tische liegen lasse;[3] der Oberpfälzer rechtfertigt das Verbot, Nachts etwas auf dem Tische liegen zu lassen, damit, dass Nachts die armen Seelen auf den Tisch hüpfen, um dort zu rasten;[4] dagegen behauptet ein aus dem Jahre 1612 uns überlieferter Glaube, dass wenn alsdann die Mäuse die Brosamen davon herunterfressen, der, welcher am anderen Morgen darauf isst, faule Zähne bekommt;[5] in der Oberpfalz sagt man, dass Brod Nachts auf dem Tische liegen gelassen Störung der Nachtruhe durch die armen Seelen oder Zahnweh bewirke.[6] Im Voigtlande gilt für die Christnacht das Gebot, den Tisch nicht unabgeräumt zu lassen.[7] Lässt man Nachts ein Messer liegen, lauert nach böhmischem Glauben der Feind so lange, bis man es an seinen Ort legt, einen Löffel im Topf oder auf dem Teller können die Kinder nicht schlafen, überhaupt aber

---

[1] Zingerle No. 605.

[2] Grimm No. 91. 1004. Fischer 204. Birlinger 1, 410. Rochholz, Kinderlied 332. Lammert 91. Schönwerth 3, 280. Grohmann No. 789. Wolf-Mannhardt. Zeitschrift 4, 4 (Solothurn).

[3] Grohmann No. 1598. Grimm No. 572.

[4] Schönwerth 1, 286.

[5] Wolf-Mannhardt. Zeitschrift 3, 316.

[6] Schönwerth 1, 404.

[7] Köhler 362.

Digitized by Google

einen Topf offen auf dem Tisch stehen, kann Niemand im Hause schlafen; indes ist es ein sehr gutes Schlafmittel. zwei Töpfe umgestürzt stehen zu lassen.[1] Auch ehe man über Land geht oder verreist, muss der Tisch ganz abgeräumt sein, da einem sonst der Weg sauer wird, gleichfalls darf nichts darauf gelegt werden, bis der Hof überschritten.[2] Gereinigt darf der Tisch nur mit dem Wischtuch werden, wischt die Hausfrau statt dessen die Tische mit Papier ab, dann geht der Segen zum Hause hinaus (Mecklenburg), gleichfalls darf mit dem Besen der Tisch nicht abgefegt werden, da auf ihm in der Samstagnacht die armen Seelen ruhen (Oberpfalz), auch kann man durch Abkehren von Bank und Tisch mit dem Besen sich argen Flohzuspruch zuziehen (Thüringen).[3]

§ 23.

Die in vielen Fällen übernatürlich wirkende Kraft des Tisches wird auch von dem Tischtuch, gleichfalls in seiner Eigenschaft als eines Trägers der Nahrung, geteilt. Namentlich befähigt diese Kraft zum Blicke in die Zukunft, dient dann aber auch noch außerdem als Mittel des Schutzes und des Heiles. Auf Kephalonia stellen sich die Mädchen' welche ihren künftigen Mann sehen wollen, Mitternachts mit dem Tischtuch vom Abendessen um den Kopf in dunkler Stube vor den Spiegel, in Ragusa schütteln sie am Johannisabend dasselbe nach dem Abendessen aus und lauschen, was für einen Namen sie dabei hören.[4] In Mähren beuteln die Mädchen am heiligen Abend nach dem Essen das Tischtuch vor dem Hause aus und wissen dann, dass wenn ein Mann während dieser Zeit vorübergeht, sie diesen oder einen seines Standes heiraten werden;[5] in Schlesien gehen

[1] Grohmann No. 1596. 1592. 1584. 1588. 790. 792.
[2] Panzer 1, 267. 2, 304. Bavaria 3, 343.
[3] Bartsch No. 1554. Schönwerth 3, 279. Fischer 201.
[4] Düringsfeld 1, 166. 2, 88.
[5] Vernaleken 340.

Digitized by Google

sie mit dem Tischtuch vom Abendschmause, worauf sich noch die Gräten etc. befinden müssen, Sylvestermitternacht auf einen Kreuzweg und schütteln es hier aus: begegnet ihnen nun beim Zurückgehen zuerst ein Mann, so heiraten sie im Jahre.[1] In Südböhmen legen sich die Mädchen das Tischtuch am Christabend zusammengenommen im Freien auf den Kopf und erfahren dann die Zukunft, Geläut hören deutet auf Tod, Musik hören auf Heirat, u. s. w.;[2] ebenso tritt man in Mecklenburg Sylvesternacht mit dem umgehängten Tischtuch vom Abendessen rücklings zur Tür hinaus und blickt nach dem Dachfirst, dort einen Sarg, Wiege oder Krone als Vorbedeutung von Tod, Geburt und Hochzeit zu erblicken;[3] in Unterwürschnitz im Voigtlande bindet man am Weihnachtsabend, Sylvester- oder Fastnachtsabend neunerlei Stück von den Speisen in die Ecken des Tischtuches, nimmt dieses unter den Arm, klopft an den Laden und horcht was gesprochen wird in der Stube; dieses ist vorbedeutend für die Zukunft.[4]

Einem Tischtuch, welches zur Taufmahlzeit eines Erstgeborenen gedient hat, ist, wenn auf eine Unfruchtbare geworfen, im sächsischen Erzgebirge die Kraft eigen, ihr zu Kindern zu verhelfen;[5] in Mecklenburg wird zu Ende eines Kindtaufschmauses das Tischtuch einem Gaste über den Kopf geworfen, alsdann wird bei ihm die nächste Taufe sein.[6] Im Kinzigthale wirft man das Tischtuch bei nahendem Hagelwetter durch das Fenster hinaus, damit aller Hagel darauffalle;[7] in der Bretagne legt man das Saatgetreide in das Tischtuch, welches Weihnachten benutzt worden, damit die

[1] Wuttke § 89.
[2] Vernaleken 331.
[3] Bartsch No. 1224.
[4] Köhler 368.
[5] Grimm No. 479.
[6] Bartsch No. 112.
[7] Nork, Die Sitten und Gebräuche der Deutschen und ihrer Nachbarvölker. Stuttgart 1849 S. 514.

Digitized by Google

Vögel die Saat nicht fressen.[1] Das Koronagebet zur Schatzgewinnung muss in der Oberpfalz 9 Tage lang vor einem mit einem heiligen Speisetuch gedeckten Tisch, an welchem 12 Stühle stehen, gebetet werden;[2] auch beim Heben eines alle 7 Jahre auf einen Augenblick erscheinenden Schatzes gebrauchte man an der Mosel in einem Falle unter anderen Dingen eine Serviette, welche eben vom Stuhle kam.[3] Im Voigtlande gilt als sicherer Schutz für die Wöchnerin, wenn sie allein auf den Boden oder in den Keller gehen muss, das um den Kopf gewundene Tischtuch.[4] Die Juden ziehen nach dem dritten Mahle gegen Ende des Sabbats schnell und behende das Tischtuch hinweg im Glauben, dass ihnen dann ihre Schulden schnell bezahlt werden.[5] Der Masure versteht hingegen wider durch eine eigene Manipulation mit dem Tischtuche Ersparnisse beim Todenmahl zu machen, indem er das dafür bestimmte Tischtuch vorher über die Leiche deckt, dann vermag niemand etwas zu essen, oder er fährt wohl auch zu gleichem Zwecke mit dem Lappen, womit der Todte gewaschen, über die Leiche.[6]

Bei den österreichischen Serben, in Montenegro, Dalmatien deckt man am Weihnachtsfeste einen leeren Mehl- oder Kornsack als Tischtuch auf;[7] in Galizien bestreut man zu dieser Zeit den Tisch mit Heu und legt dann erst das Tischtuch darüber;[8] auch für die Mahlzeit bei den Hexenversammlungen auf den Blocksbergen erwähnen Rostocker Kriminalakten des 16. Jahrhunderts, dass die Tische mit Gras oder Kraut bestreut gewesen seien und man auf in die Erde gegrabenen Grasbänken gesessen habe.[9] Es mag

[1] Wolf No. 242 (nach de Nore).
[2] Schönwerth 3, 207.
[3] Wolf-Mannhardt, Zeitschrift 1, 243.
[4] Köhler 437.
[5] Buxtorf 387.
[6] Toeppen 111. 112.
[7] Rajacsich 127. 132.
[8] Deutsch 23.
[9] Bartsch 2, 10. 12. 15.

Digitized by Google

hierbei der alten indischen Sitte, die Opferspeisen auf das heilige Kusagras zu stellen, gedacht sein; übrigens legten auch die Irländer noch im 17. Jahrhundert ihr Fleisch in Ermangelung von Tischen auf ein Bündel Gras.[1] In der Görlitzer Gegend stellt man am Sylvesterabend Strohbände unter den Tisch und setzt beim Essen die Füße darauf; diese Strohbände werden dann zum Umwinden der Obstbäume benutzt; der gleiche Brauch gilt in Mecklenburg für den Christabend.[2] Im römischen Penatenkult wurden Fladen als eine Art heiliger Tische benutzt, um darauf zu spenden, was die Legende auf eine Benutzung derselben als Essunterlage seitens des Aeneas zurückführte; nach anderer Ueberlieferung vertraten Eppichblätter diesen Zweck.[3]

Legt man in der Wetterau ein Gedeck zu viel auf den Tisch, dann hat man einen hungrigen Freund;[4] nach Voigtländer Glauben bekommt man dann einen hungrigen Gast, einen durstigen dagegen, wenn man gedankenversunken aus einer leeren Tasse trinken will; auch deutet es auf Besuch, wenn beim Ausschütten der Kartoffeln einige im Topfe hängen bleiben;[5] in Böhmen hingegen isst die Haushexe mit, wenn man eine Gabel zu viel auflegt.[6] Legt ein Gast nach vollbrachtem Essen die Serviette wider vorsichtig in die alten Falten, so sagt man in Waldeck, dass er sobald nicht widerkomme;[7] stellt man nach dem Essen nicht den Stuhl vom Tische fort, dann bekommt man nach schlesischem Glauben keine Frau.[8]

---

[1] Tylor 1, 45.
[2] Kuhn-Schwartz 407. Bartsch No. 1189.
[3] Klausen 687.
[4] Wolf No. 187.
[5] Köhler 395.
[6] Grohmann No. 1631.
[7] Curtze 417.
[8] Peter 257.

Digitized by Google

§ 24.

Der deutsche Volksglauben hat für die Mahlzeit ferner noch mancherlei Regeln, welche, obgleich ihnen ursprünglich vielfach andere — abergläubische — Ansichten zu Grunde liegen, doch den Eindruck machen, als seien sie nur gegeben, um bestimmte Wolanständigkeiten bei Tische einzuschärfen. Das voreilige Essen während des Suppenbrodschneidens verbietet er durch die Behauptung, dass man dann alles weit leichter vergisst,[1] — nach mecklenburgischem Glauben wird man gedankenlos, wenn man beim Essen liest[2] — das Herausnehmen aus den Kochtöpfen damit, dass dann das Essen nicht ordentlich kocht,[3] das Essen mit dem Kochlöffel seitens einer Magd, dass dann das Freien lange dauern oder dass sie in der Fremde heiraten wird;[4] nimmt sie Milch oder Brei aus der Pfanne, so regnet es bald oder sie erhält einen Mann sauer wie Sauerkraut.[5] Den Römern galt das Essen aus der Pfanne, da mit ihrem Inhalt die Laren genährt wurden und sie überhaupt als Eigentum der Götter und heilig gehalten wurde, sogar als irreligiös.[6] Auch in Venedig bestraft sich das Essen aus dem Topfe durch Regen am Hochzeitstage und in Böhmen muss ein Mädchen dasselbe Unglück erwarten, wenn es den Milchtopf auskratzt und das Brenzel isst;[7] trinkt man in Norwegen aus einem Topfe, dann kann man nicht eher sterben, als bis Einem ein Topf über das Gesicht gestülpt wird.[8] Fährt man ebendort mit dem Quirlschaft unter den Hängetopf,

[1] Birlinger 1, 403. Panzer 1, 264.
[2] Bartsch No. 579.
[3] Grohmann No. 1600.
[4] Grohmann No. 881. 1647.
[5] Grimm No. 803.
[6] Klausen 632.
[7] Düringsfeld 2, 111. Grohmann No. 894.
[8] Liebrecht 331.

Digitized by Google

dann entsteht Feindschaft unter dem Vieh;[1] nach böhmischem Glauben wird ein mit einem Kochlöffel gefüttertes Kind blöde oder dumm.[2] Wendet man bei der Mahlzeit einen Teller um, so können die Hexen an ihr teilhaben;[3] setzt man im Wirtshaus ein Glas mit dem Boden nach oben auf den Tisch, entsteht eine Rauferei, auch soll man den Finger nicht ins Glas stecken, wenn man nicht später Not erleiden will.[4] Durch Ueberspannen des Deckels eines Kruges mit der Hand bekommt der Nachtrinkende das Herzgespann,[5] trinkt man dagegen Wasser über einen Messerrücken, dann vergeht der Schlucken;[6] den Krug darf man nicht mit offenem Deckel bieten, sonst wird Einem die Stärke weggetrunken.[7] Schabt Jemand Käse auf dem Tischtuch, dann werden die Leute ihm gram, trocknet er sich die gewaschenen Hände an demselben ab, so bekommt er Warzen, das Maul, so wird er nicht satt;[8] dies geschieht auch, wenn das Tischtuch mit umgekehrter Seite aufgelegt wird.[9] Der Talmud verbietet, die Knochen und Gräten neben oder hinter sich zu werfen, damit die unsichtbaren Kreaturen nicht getroffen werden, und anderseits auch nicht etwa die Hunde deshalb kommen und dabei vielleicht einen der Essenden in den Fuß beißen;[10] ferner tadelt er das Ausklopfen des Markes aus den Knochen auf den Tellern, weil dann leicht die bösen Geister denken können, man schlage sich und in Folge dessen herbeikommen und Schaden stiften.[11] Dem buddhistischen Bettelmönch schreibt die

[1] Liebrecht 314.
[2] Grohmann No. 802.
[3] Grimm No. 309.
[4] Grohmann No. 1616. 1595.
[5] Grimm No. 11. 949. Fischer 197.
[6] Wolf No. 289 (Wetterau).
[7] Schönwerth 3, 242.
[8] Grimm No. 271. 283. 944. Wolf No. 285. (Wetterau — Warzen).
[9] Grimm No. 571. Panzer 1, 265.
[10] Buxtorf 290.
[11] Ebendaselbst.

Digitized by Google

Disciplin unter anderem beim Essen vor, kein „cracking, munching, grunting or lapping“ Geräusch mit dem Munde zu machen, nicht seine Hände und Lippen abzulecken, nicht den Mund zu weit zu öffnen, nicht zu große Bissen zu nehmen, damit nicht etwa etwas herausfalle, nicht einen zweiten ehe der erste verschluckt, nicht mit gefülltem Munde zu sprechen, nicht aus der Mitte herauszuessen, an welcher Stelle der Reis, die gewöhnliche Nahrung, aufgehäuft ist, sondern den Reis mit der Flüssigkeit zugleich zu nehmen, auch nicht etwa besondere Leckerbissen sich aus der Brühe herauszusuchen, sondern gerade fort zu essen.[1]

§ 25.

Besondere Sorgfalt wird aber in allen Gegenden Deutschlands darauf verwendet, dass nie ein Messer mit der Schneide nach oben liegt: man glaubt damit Gott, die Engel oder die armen Seelen zu verletzen. Der Preuße sagt, man dürfe es nicht tun, weil Gott und die Engel droben wohnen — „Dorthin ist Gott und wohnen die Geister“ kann man von ihm hören, wenn er vor dieser Messerlage warnt —,[2] der Schwabe, dass sich der Herrgott daran schneide, auch wol, dass es den Augen Gottes wehe tue,[3] der Oberpfälzer direct, dass man ihm die Augen aussteche oder auch nur, ebenso wie der Unterwaldener, dass es Gott wehe tue.[4] Nach oldenburger, mecklenburger, sächsischer und tiroler Ansicht beschädigt man durch diese Lage die in der Luft schwebenden Engel, weil sie hineintreten und daran die Füße zerschneiden;[5] nach böhmi-

[1] Beal. A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese. London 1871. p. 234. Hardy 93.

[2] Wuttke § 206. Tettau und Temme 285.

[3] Meier 501.

[4] Schönwerth 3, 280. 1, 287. Lütolf. Sagen, Bräuche und Legenden aus den Fünforten. Luzern 1865. S. 556.

[5] Strackerjan 1, 46. Bartsch No. 567. Grimm No. 209. 948.

Digitized by Google

scher können sie oder die armen Seelen hineinfallen und sich die Augen ausstechen[1] — in Westfalen treten stellenweise für die Engel die Zwerge und ihre Rache ein;[2] auch der Talmud warnt vor dem Aufwärtslegen der Schneide, damit nicht die englischen und geistlichen Kreaturen sich beschädigen.[3] Nächtsdem sind es die armen Seelen um derentwillen man vermeidet die Schärfe nach oben zu kehren, denn diese sind gezwungen darauf zu reiten oder zu sitzen oder auch barfuß darauf herumzulaufen — Oesterreich, Tirol, Oberpfalz[4] — der Oberpfälzer sagt sogar direkt, dass der Teufel sie darauf setze;[5] die Rumänen Siebenbürgens sehen wenigstens dahin, dass bei der Leiche kein Messer so liege, damit die ausgefahrene Seele nicht zum Reiten darauf gezwungen werde.[6] Wegen der ihnen erwachsenden Pein möchten auch die armen Seelen nach schwäbischem Glauben ein solches Messer immer umkehren, weshalb man dasselbe oft in eine schwingende Bewegung durch sie versetzt sieht.[7] (Nach rheinischem Glauben tut auch das mit der Schärfe nach unten gekehrte Messer den armen Seelen im Fegefeuer weh.[8]) In Graubünden hingegen hat diese Messerlage häufig ihr Gutes, denn wenn böse Menschen d. h. Hexen in das Zimmer kommen, müssen sie ein entsetzliches Geschrei erheben und sich dadurch zu erkennen geben;[9] jedenfalls wird hierbei angenommen, dass

[1] Grohmann No. 631. In der Rheinpfalz sagt man, dass Kinder, welche Messer mit der Spitze nach oben kehren, die Engel im Himmel erstechen. Bavaria 4b 403.

[2] Montanus 1, 107.

[3] Buxtorf 290.

[4] Wolf-Mannhardt Zeitschrift 4, 148. Vernaleken 353. Zingerle No. 312. Schönwerth 1, 286. 3, 280.

[5] Schönwerth 1, 286.

[6] Schmid. Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Romänen Siebenbürgens. Hermannstadt 1866. S. 40.

[7] Schönwerth 1, 286.

[8] Wolf No. 142.

[9] Meier 515.

Digitized by Google

sie das gleiche Geschick wie Engel und Seelen haben und die Messerschärfe an ihren Füßen oder anderen Körperteilen fühlen. In Oesterreichisch-Schlesien ebenso wie in der Oberpfalz glaubt man gleichfalls, dass wenn ein Messer so gelegt wird, eine Hexe — oder aber der Teufel — darauf reitet, hier scheint es aber auf die unerwünschte Gegenwart dieser Wesen anzukommen, da man in der Oberpfalz auch annimmt, dass dann der Teufel Gewalt hat.[1] Uebrigens findet sich diese Anschauung, dass der Teufel auf einem solchen Messer läuft, reitet oder sitzt auch in Pommern, dem Voigtlande, Böhmen und anderwärts.[2] Indes treffen auch den Menschen selbst direcct verschiedene Nachteile für die Unvorsichtigkeit, ein Messer in der angegebenen Weise hinzulegen. Wird ein Kind geboren, während dieses der Fall ist, dann ist sein Schicksal nach der Rockenphilosophie und schlesischem Glauben besiegelt und nichts kann es vor einstiger Hinrichtung schützen;[3] Streit, Tod und sonstiges Unglück sind in Böhmen und Oldenburg weitere Folgen, so dass man wol die oldenburger Vorschrift begreifen kann, dass wenn ein Messer so liegt und gleichzeitig ein Kind ins Feuer fällt, man erst das Messer umkehren und dann erst das Kind retten solle[4] — genau dieselbe Redensart gilt übrigens in Norwegen für das Hineinlegen von Messer oder Scheere in eine Schüssel,[5] in der Eifel für den Fall, dass ein Brod auf dem Rücken liegt[6] — in Schwaben raubt es den Kindern in der Wiege den Schlaf,[7] in Mecklenburg verursacht es Leibschneiden.[8]

---

[1] Peter 252. Schönwerth 3, 280.

[2] Kuhn. Westfälische Sagen 2, 25. Anmerkung. Köhler 395. Grohmann No. 1597.

[3] Wuttke § 206. Grimm No. 1083.

[4] Grohmann No. 1613. Strackerjan 1, 45. 46.

[5] Liebrecht 314.

[6] Schmitz 68.

[7] Meier 502.

[8] Bartsch No. 567.

Digitized by Google

Der Bayer betrachtet diese Messerlage sogar, wenn es bei Tische geschieht, als eine Beleidigung, wie ähnlich auch der Oldenburger das Hinkehren der Messerschneide gegen den Tischnachbar als Vorbedeutung von Feindschaft ansieht.[1] Böse Bedeutung hat es gleichfalls, nach mitteldeutschem Glauben, wenn man die Spitze des Messers gegen einen Tischgenossen kehrt, es deutet auf Tod desselben[2] — in einem deutschen Märchen legen die Räuber die Spitzen der Messer gegen sich[3] — dagegen bedeutet in Belgien ein mit der Schneide aufwärts gekehrtes Messer mit der Spitze nach einer Person gerichtet, dass sie bald heiratet;[4] fällt ein auf den Tisch geworfenes Messer auf den Rücken und bleibt so liegen, sagt es dort gleichfalls eine Hochzeit voraus.[5] Liegt in Böhmen das Messer mit der Spitze der Türe zugekehrt, so geht der Segen aus dem Hause.[6] Dass bei den Mahlzeiten Karls des Großen nach dem Berichte des Mönches von St. Gallen[7] die Messer beim Darreichen mit der Spitze gehalten wurden, war wol eine Vorsichtsmaßregel oder ein wenigstens daraus hervorgegangener ehrfurchtsvoller Brauch.

Legt man in Frankreich und England, stellenweise auch in Deutschland, Gabel und Messer oder zwei Messer über Kreuz, so deutet dies auf Unglück;[8] auch dem Böhmen tut, wenn er nach dem Essen Löffel, Messer und Gabel über Kreuz auf den Teller lagt, dies Abbruch am Segen.[9] In Kärnthen darf man nicht mit der Gabel spie-

---

[1] Wolf-Mannhardt. Zeitschrift 2, 103. Strackerjan 1, 49.

[2] Fischer 236.

[3] Grimm. Kindermärchen. Bd. 3 S. 105.

[4] Wolf No. 85.

[5] Wolf No. 86.

[6] Grohmann No. 1631.

[7] Buch 2 Cap. 18.

[8] Thiers No. 50. Vaschalde 18. Brand 3, 137. 222 (und für die Basken 233). Fischer 236. Zingerle No. 252.

[9] Grohmann No. 1609.

Digitized by Google

len, namentlich nicht etwa sie klingend auf die Zinken fallen lassen, denn dann glaubt der Teufel er sei gerufen;[1] in Böhmen ruft man damit die Not, auch wenn man nur mit den Fingern auf dem Tisch trommelt;[2] in Oestereichisch-Schlesien geht, wenn man mit Messer oder Gabel auf dem Tisch klappert, eine Hexe um das Haus,[3] in Norwegen tanzt dann der Teufel.[4]

Das Umrühren des Essens oder Trinkens mit einem Messer oder einer Gabel ist verboten und von Leibschneiden oder Stechen gefolgt — Oldenburg, Mecklenburg —[5] oder aber empfinden die Kühe Schmerzen am Euter und geben rote Milch — Oberdeutschland —;[6] Leibschneiden bekommt auch nach bayerischem Glauben das Kind, dessen Medicin mit einem spitzigen Messer umgerührt, oder ihm auf einer Messerspitze eingegeben ist.[7] Ferner darf man nicht Brod, anstatt es hineinzubrocken, mit einem Messer in die Milch schneiden, denn dann weint die Mutter Gottes, nach anderer Ansicht aber nimmt man damit den Kühen den Nutzen — Schwaben, Oberpfalz, Böhmen, Mecklenburg —;[8] in Thüringen steht man alsdann sofort in dem Verdachte, der Kuh die Milch abschneiden zu wollen;[9] die Brocken müssen übrigens nach böhmischer Vorschrift alle in der Milch untertauchen, auf ein nicht untergetauchtes setzt sich die Drude und quält den, der es isst.[10] Ins Brod mit dem Messer zu stechen, ist sündlich, es fließt Blut

---

[1] Wolf-Mannhardt. Zeitschrift 4, 413.

[2] Vernaleken 353. Grohmann No. 1573.

[3] Peter 252.

[4] Liebrecht 338.

[5] Grimm No. 1052. Strakerjan 1, 49. Bartsch No. 577.

[6] Rochholzl, 50.

[7] Panzer 1, 267.

[8] Bielinger 1, 410. Wolf-Mannhardt. Zeitschrift 4, 48. Schönwerth 1, 334. Grohmann No. 733. Bartsch No. 568.

[9] Witzschel 2, 280.

[10] Grohmann No. 125.

Digitized by Google

dabei heraus — Schwaben, Tirol[1] — es tut den armen Seelen weh, der böse Feind und böse Leute können an, beim nächsten Backen löst sich die Rinde von dem Brode — Oberpfalz —;[2] in Spanien sagt man, dass es der heiligen Jungfrau neue Schmerzen verursache.

Bei den Todtenmählern der heidnischen Preußen war der Gebrauch von Messern verboten; jedenfalls wegen Anwesenheit der Geister der Verstorbenen[3], wie auch in deutschen Sagen mehrfach der Zug widerkehrt, dass von den Zwergen geschenkte Kuchen nicht mit dem Messer angeschnitten werden dürfen;[4] so schnitt gleichfalls der vieler Zauberkräfte kundige alte Freiberger im Voigtlande nie Brod mit einem Messer, sondern brach es oder hackte es mit einem Beile durch[5] — ein Teufelsbündler, welcher erfahren wollte, was in einem ihm übergebenen Brief, mit welchem er sich stets nach Wunsch Geld machen konnte, stünde, musste ihn mit einem hölzernen Messer öffnen, da jedes andere eiserne dabei versagte[6] —. Ebenso darf das serbische Weihnachtsgebäck, Tschesniza, nicht geschnitten, sondern muss gebrochen werden.[7]

Aehnliche Vorschriften hinsichtlich des Gebrauches eiserner Gerätschaften finden wir auch anderwärts: der Ostjake darf den Fischknorpel, welchen er meist roh genießt, nicht mit einem Messer berühren, da sonst schlechter Fischfang erfolgt;[8] die Juden in Sibirien, welche nur in tönernen Gefäßen kochen, dürfen daraus nichts mit einem metallenen Gerät nehmen, ferner haben sie auch je ein

---

[1] Meier 501. Zingerle No. 302.

[2] Schönwerth 1, 404. 3, 280.

[3] Haupt. Sagenbuch der Lausitz. Leipzig 1862/3. Bd. 1 S. 38 nach Nork.

[4] Z. B. Haupt 1, 38.

[5] Eisel. Sagenbuch des Voigtlandes. Gera 1871. S. 218.

[6] Grimm. Sagen 1, 134.

[7] Globus 30, 72.

[8] Pallas 3, 40.

Digitized by Google

Messer zu Brod, zu Käse, zu unreinen nicht essbaren Dingen;[1] schneidet man mit einem Metzgermesser frisch Brod oder Käse an, so verliert es nach Tiroler Meinung die Tödtung.[2] Zum Sabbat muss der Jude scharfe Messer haben, denn wenn sie stumpf sind und man damit nicht schneiden kann, so ist kein Frieden am Tisch und das Haus übel versorgt;[3] in Susa (Ostafrika) muss jedes neue Messer, ehe es zum Fleischschneiden benutzt werden darf, von einem Priester angeblasen werden.[4]

§ 25.

Mehrfache symbolische Bedeutung fällt dem Löffel in den Volksbräuchen zu. Er gehörte nach Rochholz einst zu den deutschen Rechtssymbolen, welche das Besitzrecht ausdrückten und steht in volkstümlichen Redensarten und Gebräuchen noch jetzt in Verbindung einerseits mit dem Liebesleben, andrerseits mit dem Aufhören des Lebens. „Löffeln" kann man in verschiedenen Teilen Deutschlands für Lieben und Buhlen hören,

„Liebe macht Löffelholz
Aus manchem jungen Knaben stolz"

sagt das Sprüchwort, und „Löffelhohlen" bezeichnet, obgleich der Löffel dabei gar keine Rolle mehr spielt, noch jetzt im Lechrain die Mahlzeit, welche acht Tage nach der Hochzeit das junge Paar bei den Eltern der Frau einnimmt und sich dabei für Alles bei diesen bedankt.[5] Für Sterben tritt er in der schleswig-holsteinischen Redensart „den Löffel aufstecken"[6] — nämlich auf das dafür bestimmte Löffelbrett — ferner in der bayerischen „den Löffel weg-

[1] Hansteen 105.
[2] Alpenburg. Mythen und Sagen Tirols. Zürich. 1857. S. 365.
[3] Buxtorff 341.
[4] Harris 2, 163.
[5] Leoprechting S. 248.
[6] Rochholz 1, 142 nach Dahlmann.

Digitized by Google

werfen“ auf,[1] und die gleiche Idee, die Gleichstellung des Aufhörens des Essens mit dem des Lebens, tritt uns in der lappischen Volkspoesie mit den Versen:

„Was bist Du beim Scheiden,
Wenn Du den Löffel wegwirfst, wenn man Dein Leben nun fortnimmt?“

entgegen.[2] Das Fallenlassen vom Löffel deutet auf Tod, sei es der eigene oder in der Verwantschaft, im Tiroler und Oberpfälzer Volksglauben,[3] das nächtliche Klirren der Löffel in Tirol auf Hunger der armen Seelen;[4] das Rühren von Messer und Gabeln in der Tischlade gilt in der Oberpfalz als Todesvorbedeutung.[5] Fällt in Tirol der Löffel beim Essen hin und zwar aufwärtsliegend, dann hat man noch nicht genug gegessen, oder aber es ist das Fallen des Löffels ein Zeichen, dass man sich sein Essen nicht verdient hat;[6] wer den hingefallenen Löffel nicht wieder aufnimmt, ist verheiratet.[7] In einer Oberpfälzer Sage belehrten die Holzfräulein die Leute, dass wenn sie einen Löffel mit der Höhlung nach oben auf den Tisch legten, die Andern — d. h. die Geister — mitäßen;[8] es kommen auch in diesem Falle menschliche Mitesser.[9] Der Löffel für das Kind muss in Schwaben vom Paten geschenkt werden, damit es eher essen lernt,[10] wie überhaupt das Löffelschenken seitens des Paten weit verbreitete deutsche Sitte ist; Kindern, welche nicht sprechen lernen, soll in Böhmen

---

[1] Rochholz. Schweizersagen aus dem Aargau. Aarau 1856. Bd. 2. Einleitung S. 51.

[2] Donner. Lieder der Lappen. Helsingfors 1876. S. 100.

[3] Zingerle No. 392. 393. Bavaria 2, 321.

[4] Zingerle No. 474.

[5] Schönwerth 1, 263.

[6] Zingerle No. 284. 285.

[7] Zingerle No. 155. Wer zuerst zu einem Gatter kommt und es doch nicht aufmacht, ist es gleichfalls. Daselbst No. 156.

[8] Schönwerth 2, 365.

[9] Schönwerth 3, 242.

[10] Meier 476.

Digitized by Google

der Taufpate stillschweigend dreimal mit einem neuen Löffel über den Mund schlagen.[1]

In Zürich erhielten früher beim Hochzeitsmahle die Getrauten nur einen Esslöffel vorgelegt,[2] in einzelnen Orten der Rheinpfalz isst noch jetzt das junge Paar gleich nach der Heimkunft eine Weinsuppe aus einer Schüssel und mit einem Löffel;[3] im Welzheimer Walde (Schwaben) muss das junge Paar beim Hochzeitsmahl mit neuen Löffeln essen, welche dann ihr Eigentum verbleiben.[4] Im Ammer- und Saterlande wird der jungen Frau beim Einzuge in das Haus am Heerde der große hölzerne Ausgabelöffel (Sleef) überreicht und sie dann dreimal um den Herd geführt, wobei der Löffel gleichfalls wohl Besitz und Herschaft andeutet;[5] in der Oberpfalz wird der Löffel, mit dem die Braut die drei ersten Löffel Suppe erhält, zerbrochen und zum Fenster hinausgeworfen, damit sie das Heimweh verliere,[6] oder aber, nachdem er zerbrochen, in den Saal geworfen, damit die Musik „pfeifen" soll;[7] in Esthland zerbricht der Bräutigam seinen und seiner Braut Holzlöffel, worauf der Hausvater beide zusammengibt;[8] wer vom Brautpaar beim Essen der Brautsuppe den Löffel zuerst hinlegt, stirbt auch zuerst, sagt man in Thüringen.[9] In Leicester war es früher Brauch das Andenken abwesender Freunde beim Mahle durch das Emporheben der Hände und Löffel zu ehren;[10] Thüringer Glaube ist, dass man die Zurückkunft abwesender Familienglieder befördern kann,

---

[1] Grohmann No. 816.
[2] Rochholz 1, 142.
[3] Bavaria 4b 368.
[4] Meier 478.
[5] Strackerjan 2, 125. Kuhn-Schwartz 433.
[6] Bavaria 2, 284.
[7] Schönwerth 1, 96.
[8] Rochholz 1, 142.
[9] Witzschel 2, 243.
[10] Brand 1, 299.

Digitized by Google

wenn man ihren Esslöffel in das Salz steckt.[1] Bei den Janitscharen bildete der hölzerne Löffel, welcher in einer Metallklappe vorn an der Mütze getragen wurde, einen wesentlichen Teil ihrer Tracht, wie auch ihre kupfernen Feldkessel einen hohen Rang in ihrer Anschauung einnahmen, gewissermaßen die Vereinigungspunkte der Abteilungen waren und deshalb auch stets eine Ehrenwache hatten.[2]

Selbst eine gewisse magische Kraft kann unter besonderen Umständen dem Löffel anhaften und gern benutzt man in manchen Gegenden Deutschlands diese seine Kraft zu Blicken in die Zukunft, zum Erkennen der Hexen und Aehnlichem. In Niederösterreich kann ein Mädchen, wenn sie am Weihnachtstage alle Speisen mit einem und demselben Kochlöffel umrührt und ihn ohne ihn abzuwaschen unter die Schürze hält, ihren Zukünftigen erkennen, es ist der Erste, welcher ihr beim Umbiegen um die Straßenecke begegnet;[3] im Voigtlande tritt am Neujahrstage das Mädchen, wenn es die übliche Milchhirse gekocht hat, mit Rührlöffel und Quirl vor die Türe, um in dem Erstkommenden den Beruf des künftigen Gatten zu sehen.[4] In Siebenbürgen steckt man den Löffel, welcher im Farbentopfe, worin die Ostereier gekocht sind, gesteckt hat, in den Gürtel und besteigt beim nächsten Viehtriebe einen Baum um alle Hexen erkennen zu können, welche dann bittend und drohend herbeikommen, um Geheimhaltung zu erzwingen; die schlimmste der Hexen aber ist die, welche man als Reiterin auf dem Gemeindestier erblickt.[5] In Kamern kann man, wenn man den Löffel, womit am Christfest der grüne Kohl gerührt ist, bei sich trägt, in der Kirche während des Vaterunsers die Hexen an ihrer sonderbaren, sonst

[1] Witzschel 2, 286.
[2] Ali al Abassi 2, 543. 591. 593.
[3] Vernaleken 331.
[4] Köhler 364.
[5] Schmidt S. 8.

Digitized by Google

unsichtbaren Kopfbedeckung erkennen;[1] im Württembergischen soll man zu gleichem Zwecke am ersten Knöpfleintage den Löffel unbesehen aus dem Knöpfleinteig ziehen und an den beiden andern Tagen ihn ebenso hinein- und heraustun, so dass an ihm Teig von allen drei Tagen sitzt: geht man mit diesem Löffel in die Kirche, dann sieht man alle Hexen dem Geistlichen den Rücken zuwenden.[2] Wenen (Auswüchse am Kopf) kann man im Mecklenburgischen vertreiben, wenn man stillschweigend zu einem geht, welcher grünen Kohl kocht, die Kelle nimmt und mit dieser dreimal stillschweigend darauf drückt;[3] damit Kühe recht viel Milch geben, klopft man in der Oberpfalz das Euter mit einem neuen Kochlöffel.[4] Die Serben schützen sich gegen die Annäherung des Hagels durch das Hinausstellen einer Schüssel mit Löffeln auf den Hof.[5]

(Fortsetzung folgt.)

Die indo-chinesische Philologie.

Von Herbert Baynes.

Die indo-chinesische Philologie ist eine Wissenschaft von gestern. Wenn man einen Sinologen irgend einer Richtung oder Schule vor fünfzig ja vor zwanzig Jaren über die Herkunft der „Himmelssöhne“ befragen möchte, so würde er nachdrücklich meinen, sie hätten seit undenk-

---

[1] Köhler 405.

[2] Baader. Sagen des Neckartales u. s. w. Mannheim 1843. S. 256. Am Sonnwendtage backt man im Unterinntale den sogenannten „Neunhäutling“, ein Küchel, welches neunmal in denselben Teig gelegt und ebenso oft gebacken wird. Zingerle No. 1365.

[3] Bartsch No. 1700.

[4] Schönwert 1, 334.

[5] Globus 30, 95.

Digitized by Google

licher Zeit dieselbe ethnische Stellung eingenommen, und seit etwa fünftausend Jaren eine isolirende Sprache und sogar eine monotheistische Religion gehabt. Das heißt, die Geschichte Chinas ist bis in die Neuzeit als die einer allmälichen Selbstentwicklung eines gleichartigen Stammes, welcher fast das ganze Land besetzte, vom wilden Leben bis auf eine Cultur, die kein westliches Volk vor fünfhundert Jaren erreicht hatte, verstanden worden. Aus dem Vorhandensein dieser vorausgesetzten Selbstentstehung und Entwicklung eines wichtigen Culturfocus hat man wichtige Schlussfolgen für die Politik und für die Geschichtsphilosophie gezogen.

Mir liegt, z. B., das Buch des Herrn Dr. Chalmers über den Ursprung der Chinesen vor.[1] Er sagt:

„Im Ganzen scheint es höchst warscheinlich, dass vor nicht viertausend Jaren die Vorfaren der Chinesen ohne alles Schreibsystem waren und zu der Zeit ein Idiom sprachen, welches größtenteils aus einheitlichen einsilbigen Wurzeln, ohne Flexion, ohne Agglutination, bestand. Das heißt, von den mannigfachen Veränderungen, welche die Zeit in der menschlichen Sprache fast aller Nationen zu Stande gebracht hat, zeigt es kaum eine. Allerdings muss man eine Entwicklungsperiode annehmen, worin secundäre Wurzeln aus primären und tertiäre aus secundären hervorgebracht werden, um die Sprache auf den Zustand des Idioms des alten Chinas zu bringen. Die dazu zu verlangende Zeitdauer vermag man nur vergleichsweise zu bestimmen . . . . Ich will nur hinzufügen, dass mit Bezug auf die Altertümlichkeit der Menschen, wie sie etwa aus anderen Erdteilen zu bestimmen ist, ich nicht die geringste Spur davon in der früheren Geschichte Chinas finden kann."

Die Ursache des Missverständnisses bezüglich des politischen und ethnologischen Zustandes des alten Chinas

[1] The Origin of the Chinese. London, Trübner, 1868.

Digitized by Google

ist merkwürdig; sie liegt in den besonderen Abteilungen der chinesischen Annalen und in den Eigentümlichkeiten der geographischen Abteilung des Reichs für die Verwaltung. Durch diese Verwaltungs-Abteilungen wurde, unter anderen Orientalisten, zunächst Klaproth in seinen „Tableaux historiques de l'Asie" irre geführt, da sie auf das ganze Land, als ob es überall von den Chinesen selbst besetzt wäre, bezogen worden sind.

Die dreitausend Bände, woraus die geschichtlichen Annalen bestehen, sind keineswegs ein fein gesponnenes Erzälen aller staatlichen, gesellschaftlichen, künstlichen, wissenschaftlichen und landwirtschaftlichen Gegenstände, welches eine unseren westlichen Ansprüchen genügende Geschichte ausmachen würde. Der Grundzug ihrer Verbreitung ist vielmer analytisch nnd encyklopädisch. Alles wird einzeln betrachtet. Erstens kommen die kaiserlichen Urkunden, welche die rein staatlichen Verhältnisse jeder Regierung, und zwar besonders mit Bezug auf die Taten des Kaisers, enthalten. Dann folgen Abschnitte über Chronologie, Vorschriften, Musik, Landwirtschaft, staatliche Opfer, Erdkunde, Staatswissenschaft, Literatur und Urkunden des Auslandes. Im letzten Abschnitte jeden Teiles der Annalen, wo alle Tatsachen und die sie betreffenden Angelegenheiten erwähnt sind, werden die Einwanderer, welche nicht untertänig, und obgleich innerhalb des chinesischen Reiches, doch nicht Chinesen waren, nämlich die Mjau, Man, Lau, Pań, Ngu u. s. w. als Ausländer eingeteilt. Da man also bisher die Geschichte Chinas meistens aus den chronologischen Teilen dieser Annalen entnommen hat, so scheinen die Chinesen immer in vollem Besitze ihres Reiches gewesen zu sein.

In der Sprachwissenschaft ist das Problem Chinas zweifellos das der Entwicklung. Nach Schlegel und Anderen sollen Stoff und Form im Chinesischen in Getrenntheit beharren, dagegen haben Humboldt und Bopp ausgesprochen, die chinesische Sprache sei ohne alle Form, ohne

Digitized by Google

Organismus und Grammatik. Worin nun steckt die ganze Schwierigkeit allgemeiner Verständigung, wenn nicht darin, dass man den Begriff des Entwicklungsgesetzes richtig fasse? Sei es Natur- oder Geisteswissenschaft, der Forscher fürt das Entwicklungsgesetz der Organismen oder der Sprach- und Denkweisen, welches er annimmt, mit einer großartigen und oft genug erfolgreichen Einseitigkeit durch, als müsse er Alles ausschließlich aus diesem entnemen. Einerseits hebt man die positiven und inneren Bildungsursachen hervor, wärend andererseits Alles aus äußeren Vorgängen erklärt wird.

Nun ist bei uns in seinem Adoptivvaterlande ein französischer Forscher erstanden, welcher sich schon um die Sprachwissenschaft manches Verdienst erworben, der auch Vertreter eines neu in die Sinologie eingefürten Princips geworden ist. Durch eine kritische Betrachtung der ganzen Frage der Entwicklung Indo-Chinas in seinen Schriften „The oldest Book of the Chinese", „The Cradle of the Shan race", „Formosa Notes", und „The Language of China before the Chinese" sucht M. Professor Terrien de la Couperie durchaus beiden Standpunkten gerecht zu werden. Uns bleibt also nur seine Beiträge zum Verständnisse der Erscheinungen in die richtige Verbindung zu bringen.

Die Bevölkerung Indo-Chinas besteht größtenteils aus ethnischen Elementen, welche in China schon vorher ansässig waren. Wenn man also die Ethnologie der ganzen Halbinsel verstehen will, so muss man die chinesische Einwanderung selbst studiren, um die nötige Unterabhängigkeit verschiedener menschlicher Rassen richtig zu fassen.

Die Ergebnisse altchinesischer Philologie zeigen, dass China seine Sprache und die Bestandteile der Künste, Wissenschaften und Satzungen von den Ansiedelungen der ugro-altaischen Bak-Familien empfangen hat. Diese Völker kamen von Westasien um 2300 v. Chr. her, unter der Fürung von Männern hoher Cultur, welche durch ihre Nachbarn, die Susianer, mit der Civilisation, die aus Babylonien

Digitized by Google

herstammte und im zweiten Focus abgeändert wurde, bekannt waren.

Als diese Bak-Familien mit den Landeskindern in Berürung kamen, fanden sie tättowirte Geschlechter, und zwar zwei Stämme, deren Grundzüge heutigen Reisenden noch immer bewunderungswürdig scheinen. Der eine war ein Zwerggeschlecht, die Tjau, welche noch durch α) die Trau, östlich von Bienhoa in Kok'in-China ansässig, fast die kleinsten des Menschengeschlechts; β) die Hot'a-'San, Südwest-Junnan, γ) die Minkopieen der Andamanen, δ) die Simangen der malajischen Halbinsel und ε) einen der eingeborenen formosanischen Stämme, vertreten sind. Diese Geschlechter sind alle Vertreter des einst so weit verbreiteten Negrito-Stammes. In der Nähe von der ersten chinesischen Ansiedlung am Hwań ho war der andere Stamm der K'aṅ Kjô, die „Langbeinigen". Die französischen Forscher der Expedition du Mekong namen auch war, dass die Moïs, P'noṅs und K'as der süd-indo-chinesischen Halbinsel lange Beine hatten. Da zu der Zeit die Chinesen von den Regionen und Rassen südlich vom Jaṅ-zö-Kjaṅ nichts wussten, da ferner die heutigen Vertreter dieser merkwürdigen Menschen nicht weit von einander wonen, so scheint es höchst warscheinlich, dass die chinesischen Einwanderer beider Stämme einander kannten, und dass die damalige Niederlassung in Nord-China war; dass sie also erst nachher südwärts getrieben wurden. Die nichtchinesischen Rassen des „blumigen Landes" sammt ihren jüngeren Verwanten Indo-Chinas zeigen, in dem ungleichen Betrag der Verwantschaften und Parallelismen, welche sie mit den Chinesen gemeinschaftlich besitzen, dass einige dieselben durch zufällige Nachbarschaft, andere dagegen aus Vermischung bekamen.

Durch die Rassenfolge und die Sprachenüberlieferung, zwei Tatsachen, die sich nicht gegenseitig decken, wird es uns schwer, die Sprachgeschichte eines Landes zu verfolgen, und dabei die Identität eines Geschlechts, das ja

Digitized by Google

immer dieselbe Sprache spräche, festzuhalten. Was das hier aufgestellte Problem anbetrifft, so sind die früheren Angaben ethnologisch; das sprachliche Zeugnis reicht nicht weiter als das Nachspüren der Wirkung der Landessprachen auf das Idiom der chinesischen Eindringlinge.

Nun sind die Mittel, welche M. de la Couperie zur Bestimmung der Landesidiome bei der Einteilung der Sprachen anwendet, die Verwantschaften des Wörterbuchs und der Begriffslere. „Das Heil der Wissenschaft," sagt Herr Professor Steinthal, „beruht immer größtenteils auf der richtigen Stellung der Frage; denn jede Frage schließt ihre Antwort in sich, und ist jene verkehrt gestellt, so kann auch diese nur verkehrt erfolgen. Mit neuen Fragen beginnen neue Epochen." Haben wir also einen Organismus von Merkmalen vor uns, so fragt unser Verfasser bezüglich der Einteilungsmerkmale statt nach dem Wie und Warum, wie es meistens die arische Schule zu tun pflegt, nach dem Was, ob es nämlich wahr sei, dass die Grammatik stets beharrt und nie vermischt? Ob die Wurzeln einer Sprache, wie sie durch sprachwissenschaftliche Untersuchung gefunden werden, Anfänge und nicht Ergebnisse sind?

Durch die unbewusste Wirkung des Geistes, welcher nach Zeichen allgemeiner Vorstellungen sucht, werden die Wurzeln hervorgebracht. Nach M. de la Couperie besteht die wurzelbildende Periode noch und wird nie endigen. Es gehört zu der Natur der Sprache im Zustande rastloser Entwicklung und Umwandlung zu sein, und deswegen darf man nicht behaupten, dass in früheren Zeiten andere Einflüsse und Tätigkeiten als die, welche heutzutage wirken, herschten. Die Sprachen von Tibet, Birmah, Pegu, Siam, Annam und China werden gewöhnlich einsilbig genannt, und noch von Manchem irrtümlich als lebendige Exemplare der Ursprache einsilbiger Wurzeln bezeichnet. In Wahrheit aber hat es nie solchen Monosyllabismus gegeben. Der Einsilbigkeit gibt es nur drei Arten,

Digitized by Google

eine der Verwitterung, eine des Aussprechens und eine der Schrift. Die Sprachen Südost-Asiens gehören der zweiten an, wärend die Einsilbigkeit des Englischen z. B. aus der Verwitterung entsteht. Wegen der Scheidung der Stoffwörter von den Formwörtern werden diese Sprachen auch nebensetzend genannt; es sind eben die Stoff- und Formwörter, welche zusammenfließen und dann nach und nach verwittern. Die Verwitterung wird oft durch Unterscheidung der Tonhöhe beim Aussprechen hervorgebracht. Man hat diese Töne als Ueberbleibsel der Sprache der Urmenschheit, als die Sprache lauter Seelengesang war, betrachtet, Tatsache ist jedoch, dass sie bloß eine gemeine Erscheinung sprachlichen Equilibriums sind. Durch Verwitterung wurden die Sprachen Südost-Asiens vielfach zertrümmert, doch kann man ihren früheren und volleren Phonetismus gewissermaßen durch Paläographie und dialektische Vergleichung widerherstellen. Unser Verfasser teilt sie in sechs Klassen:

1. Einkapsulirend. 2. Einverleibend. 3. Alliterirend. 4. Nebensetzend. 5. Anfügend und 6. Amalgamirend.

Man muss sich aber wol vergegenwärtigen, dass sie nicht aufeinander folgende Stufen, sondern Zustände sind, und zwar das Ergebnis zweier großer Kräfte, welche die Sprache hervorbringen, nämlich die geistige Fähigkeit allgemeine Ideen zu begreifen und auszudrücken und die Faulheit der Sprachorgane. Manchmal wirken diese zwei Kräfte harmonisch zusammen und manchmal gegeneinander. Zu beobachten sind hier die merkwürdigen Erscheinungen der gemischten und hybridischen Sprachen. Gemischt ist eine Sprache, wenn bloß das Wörterbuch mit ausländischen Bestandteilen versehen ist, hybrid, wenn die Grammatik zerstückelt wird. Die Grammatik zeigt innere und äußere Entwicklung: innere, wenn sie, die Möglichkeiten der Entfaltung benutzend, doch ihrer eigenen Natur treu bleibt; äußere, wenn sie mit einer andern Grammatik sich mischt. Dieser Erscheinung liefert die vergleichende

Digitized by Google

Begriffslere genügenden Beweis, denn die Ideologie hat mit der Wortstellung im Satze zu tun und zeigt wie die Sprachen nach verschiedenen Denkweisen aufgebaut werden, ja, dass sobald ein Idiom mit directer (logischer) Wortstellung mit einem indirecter oder invertirender Wortstellung in Berürung oder Vermischung kommt, die Grammatik sich entwickelt, mischt und ändert.

Wir glauben mit M. Prof. de la Couperie folgende Begriffsentwicklungs- und Vermischungsgesetze annemen zu können:

1. Wo ein eingewandertes Idiom mit einer Sprache verschiedener Ideologie, die von den älteren Ansiedlern gesprochen wird, in Berürung und Vermischung kommt, ist die Erhaltungskraft der Satzeinrichtung größer bei dem minder verfeinerten Idiom, ob ansässig oder wanderlebend.

2. Sobald sich Auflegen und nicht Aussetzen zweier Sprachen, welche von zwei Stämmen verschiedener Bildungsstufen gesprochen werden, einstellt, behauptet sich die vorherschende Stellung des Geschlechtsworts und des Eigenschaftsworts der verfeinerten Sprache.

3. Unter gleichen Umständen wird die vorherschende Stellung des Zeitworts mit Bezug auf Subject und Object die der minder gebildeten Sprache sein, oft mit Zuwachs widerholender Pronomina.

4. Wo eine Sprache ungerader Musterform (V) von einem Idiom der geraden Form (IV, VI) abgeändert wird, finden wir Erscheinungen der einverleibenden, das Object und Subject öfters widerholenden Pronomina.

Wenn man also den inneren Sprachsinn, den sprachschaffenden Geist oder das Volksbewusstsein verstehen will, so wird es äußerst wichtig zu wissen, ob die Ideologie natürlich, direct, indirect oder hybrid ist. Meistenteils darf man die Behauptung aufstellen: die dolichokephalischen Stämme haben die directe Ideologie, die brachykephalischen dagegen die indirecte.

Digitized by Google

Die ideologischen Kennziffern, welche von unserm Verfasser gebraucht werden, sind folgende:

α) Für die Wortstellung, d. h. die einzeleigentümlichen Merkmale der Ideologie

1. Genitiv + Nomen	2. Nomen + Genitiv
3. Adjectiv + Nomen	4. Nomen + Adjectiv
5. Object . + Verbum	6. Verbum + Object
7. Verbum + Subject	8. Subject + Verbum

Hierbei merke man, dass sämmtliche Fälle der Voranstehung durch die ungleichen 1. 3. 5. 7., die nachstehenden dagegen durch die gleichen 2. 4. 6. 8. ausgedrückt werden.

β) Für die syntaktische Anordnung des Subjects, des Verbums und des Objects sind sechs Möglichkeiten:

I. Object + Subject + Verbum
II. Object + Verbum + Subject
III. Subject + Object + Verbum
IV. Verbum + Subject + Object
V. Verbum + Object + Subject
VI. Subject + Verbum + Object.

Das heißt, die ideologischen Kennziffern jeder Sprache können durch bloß fünf Zeichen, vier arabische und ein römisches ausgedrückt werden.

Die Sprache der Urchinesen oder einwandernden Bak-Familien war ganz und gar verschieden von dem Idiom der Landeskinder, mit Ausnahme der Sprache der nördlichen Geschlechter, welche ihnen ins Mittelreich schon vorangegangen waren, und aller Warscheinlichkeit nach dem altaischen oder turko-tatarischen Stamme angehörten. Der Beachtung verdient es ja wol, dass die urchinesische Sprache nicht mit dem altaischen, sondern vielmer mit dem westlichen oder ugrischen Zweige der turanischen Familie und zwar zunächst mit den ostiakischen Dialekten verwant war. Die ideologischen Kennziffern dieses Idioms waren warscheinlich die, welche allen ugro-altaischen Sprachen, wenn nicht verwirrt, gemein sind, nämlich 1. 3. 5. 8. III.

Digitized by Google

Es sind aber keine nach dieser Ideologie geschriebenen Texte vorhanden. Die heutige Formel ist 1. 3. 6. 8. VI. in allen chinesischen Dialecten; eine frühere Formel 1. 3. 5. 8. I. wird jedoch manchmal bei den älteren dieser Dialecte, wie z. B. der von P'uk'aa, Kanton und Tuńkiń gefunden. Ja, in den Schriften der Tau-sö findet man sogar Ueberbleibsel der primitiven Begriffslere 1. 3. 5. 8. III. Und doch ist die sprachliche Entwicklung Chinas mit diesen drei Formeln nicht vollkommen.

Zeitweilige merkwürdige Beispiele einer Formel 2. 3. 6. 7. sind in einigen älteren Texten zu finden. Die Kennziffern 6. 7., welche die Nachstellung des Subjects anzeigen und eine Syntaxis IV. oder V. in sich schließen, sind in früheren Texten der Hia-Regierung um 2000 v. Chr. nämlich in gewissen Teilen des Jî Kiń und im Kalender der Hia-Dynastie vorhanden. Letzterer wurde zur Zeit, wo der Begründer der genannten Dynastie südöstlich nach den Mündungen des Jań-zö-Kjań hinzog, verfasst. Durch dieses Vorrücken wurde das Idiom der Eroberer mit der Sprache der Autochthonen vermischt. Da nun dieser Kalender zum Behufe der gemischten Bevölkerung geschrieben und verbreitet wurde, so folgt, dass die Abweichungen vom damaligen Chinesischen von vornherein den sprachlichen Zügen des Landstriches entsprachen. Ja wol, und es sind gerade solche, die den tagalo-malajischen Idiomen eigentümlich und deswegen nicht zu verkennen sind, weil die Stellung des Subjects nach dem Zeitworte in den anderen Dialecten, welche das Chinesische beeinflusst haben, nicht vorhanden ist. Durch die Stellung des Objects nach dem Zeitworte und durch die syntaktische Einrichtung des sechsten Standards gegen die reinen Kennziffern des Uralischen, die ihm früher gemein waren, lässt sich nicht zweifeln, dass das Chinesische von den Môn- und von den Taisch-'san-Landessprachen entlent hat. Die Entwicklungsstufen der chinesischen Begriffslere sind also folgende: 1. 3. 5. 8. III., 1. 3. 6. 7. IV., 1. 3. 5. 8. I., 2. 3. 6. 8. VI. und 1. 3. 6. 8. VI.

Digitized by Google

Die Phonesis, die Morphologie und die Sematologie, alle zeigen, wie groß der Einfluss der Landessprachen war. Einfürung und Wachstum der Töne als Ergebnis sprachlichen Gleichgewichts wegen der Verwitterung sind demselben Einflusse zuzuschreiben.

Die Partikelnachstellung des ugro-altaischen Sprachstammes zum Ausdrucke von Zeit- und Raumverhältnissen ist im Chinesischen abgeändert und zwar durch den entgegengesetzten Grundsatz vertreten worden.

Ueber die alten Dialecte gibt es drei chinesische Wörterbücher, welche wol zu berücksichtigen sind, nämlich das E'r-ja, das P'aṅ Jen und das 'Swö Wan. Ersteres ist ein Werk der K'au-Regierung (1050—255 v. Chr.) und wird je nach dem Gegenstande in neunzehn Abschnitte eingeteilt. Kleine Wörtersammlungen, die nach ihren verwanten Bedeutungen eingerichtet sind, bilden den ersten Abschnitt 'Si Ku, welche dem berümten Herzog von K'au zugeschrieben wird. 'Si jen, der zweite Abschnitt, besteht aus einer Reihe von Wörtern, wovon das letzte die Bedeutung der anderen gibt: die Verfassung desselben schreibt man gewöhnlich Zö Hia, einem Jünger Kuṅs zu. Die nächste Abteilung ist paarweise sammt Erklärungen angeordnet. Diese Art Doppelwörter, welche ein Kennzeichen der Taisch-'san-Sprachen bildet, ist öfters in den Volksliedern zu finden, im 'Si Kiṅ z. B., und ist als Ergebnis des Einflusses der Landessprachen dieser Familie auf die Sprache der Chinesen anzusehen. Das Er'-ja soll den Klassikern als Sprachschatz dienen, der Endzweck desselben reicht jedoch weiter, denn es enthält viele Wörter, welche man in keinem chinesischen Texte eigentlich gefunden hat. Zum großen Teile sind es Lenwörter, welche im Chinesischen nur durch die Homonymen als phonetische Exponenten erscheinen. In diesem Werke findet sich ein Fünftel des ganzen Vorrats, das heißt, 928 Wörter, welche sonst nirgend vorhanden sind. Nach dem Wu kiṅ Wan zö enthalten die fünf Kiṅ oder kanonischen Bücher bloß

Digitized by Google

3335 verschiedene Wortformen. Wenn man die vier ʿSu hinzufügt, so ist die Summe nur 4754. Die große Sammlung der 13 Kiṅ (ʿsi san Kiṅ), welche außer den vorherhergehenden noch die I-li, K'au-li, Hjau-Kiṅ, Ko-liaṅ, Kuṅ Jaṅ und das Erʿ-ja einschließt, enthält 6544 verschiedene Wörter.

Was den P'aṅ Jen betrifft, so ist es nichts anderes als eine vergleichende Wörtersammlung, welche von Jaṅ Hjuṅ (5 v. 3 Chr. — 18 n. Chr.) gemacht worden ist. Der volle Titel lautet: Jeo hien ʿse k'e zjüê tai jü ʿsi piê kwô P'aṅ Jen d. h. „die Sprache der Vergangenheit von Boten in leichten Wagen sammt Wörtern aus verschiedenen Landesteilen erläutert". Ueber 12000 Wörter aus mer als 44 Landstrichen hat Jaṅ Hjuṅ in seinem Wörterbuche gesammelt.

Hü ʿSen, der Verfasser des ʿSwö Wan, lebte im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Das ʿSwö Wan, welches aus 9353 Wörtern besteht, ist noch immer das Hauptwerk chinesischer Lexikographen geblieben. In diesem großen Werke hat Hü ʿSen alle Zeichen der sogenannten Sjau K'wan, welche er für die besten hielt, gesammelt. Von Ku Wan hat er auch 441 Zeichen gegeben.

Wenn man also die Daten, welche aus dem Erʿ-ja, dem Páṅ Jen und dem ʿSwö Wan zu entnemen sind sammt den Commentaren Kwô Pôs und eine kritische Anordnung derselben nach Zeit und Raum zusammenbringen könnte, so würde Vieles über die sprachliche Geschichte Chinas zwischen 500 v. Chr. und 250 n. Chr. erklärt und erläutert werden können.

Zälen wir nun die Ergebnisse der indo-chinesischen Philologie auf, denn sie sind von weitreichender Wichtigkeit. Sie zeigen nämlich, dass die merkwürdige Cultur Chinas aus Babylonien und Syrien herstammt, dass die sogenannte chinesische Liste der Könige auf das frühe babylonische Kanon sich stützt und die erste Dynastie der 86 von Berosus erwänten Könige wieder herstellt. Die Dauer

Digitized by Google

des ganzen chinesischen Kanons ist, ohne irgend eine astronomische Beziehung, auf 44 Jahrhunderte vor Christus gerechnet worden; die frühere Dynastie dagegen (13, 11, 9 Könige) auf 600 Jahre, woraus sich etwa 3800 v. Chr. für Sen-Nuṅ = Sargon ergeben würden. Außer der Aenlichkeit von Namen und Tatsachen zwischen chinesischer Sage und babylonischer Geschichte erhalten wir zwei große Synchronismen: Ku Nak K'un-te = Kudur Nak-K'unte um 2300 v. Chr. und 'Sen-Nuṅ = Sargon um 3800 v. Chr.

Noch wichtiger sind vielleicht die sprachlichen Tatsachen, welche durch wissenschaftliche Forschung ans Licht gebracht worden sind. Besonders merkwürdig sind die ideologischen Veränderungen, welche in den zwei Sprachtypen turano-skythisch und indo-pacifisch zu erkennen sind. Die ursprüngliche Ideologie der kwanlunischen Familie war 1. 3. 5. 8. III., die des heutigen Chinesischen ist jedoch 1. 3. 6. 8. VI., während die des Karengischen 1. 4. 6. 8. VI., die des Tibeto-Birmanischen 1. 4. 5. 8. III. ist.

Erlauben wir uns endlich, die hauptsächlichsten sprachwissenschaftlichen Ergebnisse zu schematisiren, mit der Hoffnung, dass M. Prof. de la Couperie in diesem fruchtbaren Forschungsfelde viele Mitarbeiter gewinnen möge!

Ideologische Kennziffern.

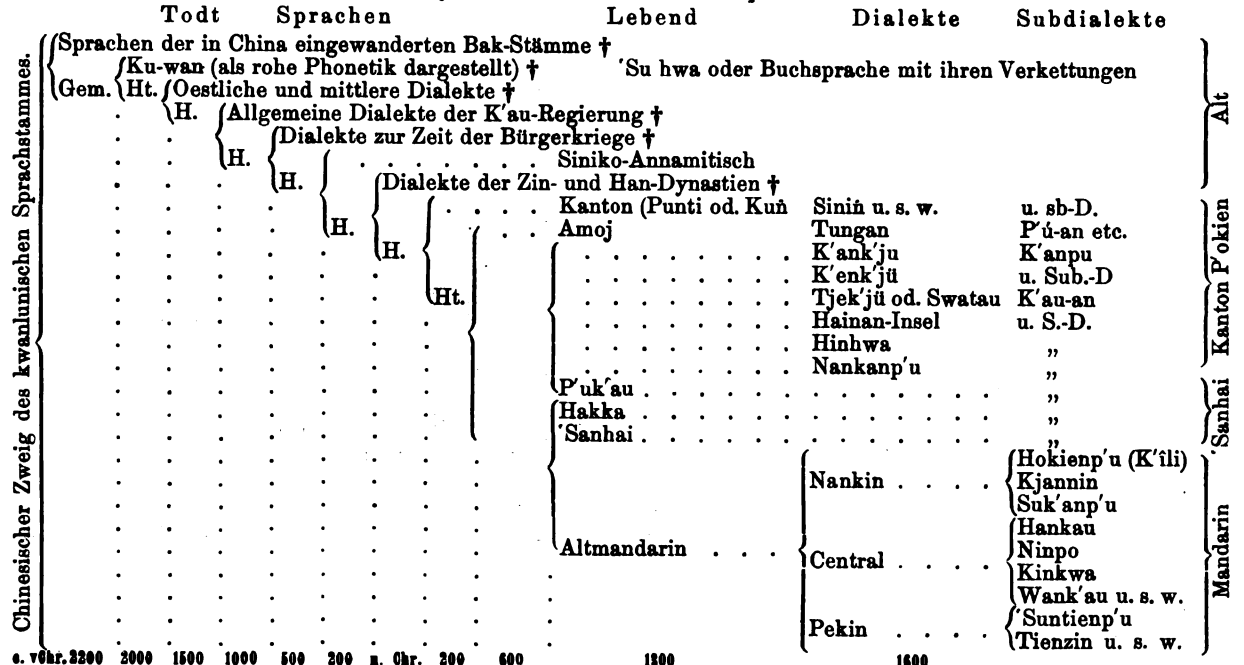
I. **Natural**	gen $\overset{1}{+}$ n, n $\overset{4}{+}$ adj., a $\overset{5}{+}$ v, s $\overset{8}{+}$ v . . .	α) O + S + V
II. Hybrid	gen $\overset{1}{+}$ n, n $\overset{4}{+}$ adj., v $\overset{6}{+}$ a, s $\overset{8}{+}$ v . . .	β) O + V + S
III. **Indirect**	gen $\overset{1}{+}$ n, adj. $\overset{3}{+}$ n, a $\overset{5}{+}$ v, s $\overset{8}{+}$ v . . .	γ) S + V + O
IV. Hybrid	gen $\overset{1}{+}$ n, adj. $\overset{3}{+}$ n, a $\overset{5}{+}$ v, v $\overset{7}{+}$ s . . .	δ) V + S + O
V. Hybrid	gen $\overset{1}{+}$ n, adj. $\overset{3}{+}$ n, v $\overset{6}{+}$ a, s $\overset{8}{+}$ v . . .	ε) V + O + S
VI. Hybrid	n $\overset{2}{+}$ gen, n $\overset{4}{+}$ adj., v $\overset{6}{+}$ a, s $\overset{8}{+}$ v . . .	ζ) S + V + O
VII. **Direct**	n $\overset{2}{+}$ gen, n + adj., v $\overset{6}{+}$ a, v $\overset{7}{+}$ s . . .	η) A + S
		ϑ) S + V

1. Gen + n	6. v + o
2. n + gen	7. v + s
3. Adj. + n	8. s + v
4. n + adj.	9. v — pa — v
5. o + v	10. v — o — v

Bei der Sprachüberlieferung wird die alte Anordnung durch spätere Rassenstellvertretung öfters verwirrt.

Digitized by Google

Das System der chinesischen Sprachkette.



NB. † bedeutet todt; Ht. = hybridisirt; H. = hybrid.

Digitized by Google

Das System des turanisch-skythischen Sprachstammes.

I. Südwest-Asiatisch:
† Sumirisch-Akkadisch, u. s. w. + ht.

II. Uralisch:
1. Ugro-Finnisch.
2. Samojedisch.
2. Jamatisch-Koreanisch.

III. Altaisch:
Türkisch-Tatarisch.

IV. Kwanlunisch:
1. Jenisseisch-Kottisch.
2. Chinesische Familie:
α) Alt †.
β) Siniko-Annamitisch.
γ) Kanton-Dialekte.
δ) P'okjen.
ε) 'Sańhai.
ζ) Mandarin.
3. Kareń-Familie:
α) Nördlicher oder vorchinesischer Zweig.
β) Südlicher oder birmanischer Zweig.
4. Tibetisch-Birmanische Familie:
α) B'ot-Gruppe.
β) Nepal „
γ) Sikkin „
δ) Assam „
ε) Kak'arisch-Koch-Gruppe.
ζ) Naga-Kak'jen „
η) Kuki „
ϑ) Arrakan-K'in „
ι) Birmanisch „
κ) Laka-Solo „
λ) Siphan „

V. Himalajisch:
1. Dravidas.

Digitized by Google

2. Gangetisch.
3. Kolarisch.
4. Negrito-Andamanisch.
5. Australisch.

VI. Ku's-Kaukasisch:
1. Nord-Kaukasisch.
2. Alarodisch.
3. Ku'sitisch.

VII. Euskarisch und andere Abteilungen.

Beurteilungen.

Custom and Myth. By **Andrew Lang.** London, Longmans, Green and Co. 1885. 312 S.

In dem vorliegenden Buch bietet Lang nicht eine lose Sammlung einzelner Essays, wie man aus dem Inhaltsverzeichnis zu schließen versucht sein könnte, vielmehr sind sämmtliche Abhandlungen, so verschiedene Themen sie auch behandeln und so mannigfache Gebiete sie auch streifen, durch gewisse, häufig widerkehrende Grundgedanken mit einander verknüpft und in einen organischen Zusammenhang gebracht. Vor Allem ist seinen Arbeiten die Methode des Folklore gemein, über welche er sich im ersten Essay eingehender ausspricht und über welche uns der Leser einige Worte zu sagen vergönnen möge; immer wider geht er von rohen Mythen und Märchen, von wilden Sitten und Gebräuchen aus, deren Vorkommen bei höherstehenden Culturvölkern wie Griechen und Römer stutzig macht, welche sich bisweilen unter der Landbevölkerung bis auf den heutigen Tag erhalten haben, welche uns aber erst klar und verständlich werden, wenn wir die Analogien, die uns die Wilden bieten, aufgespürt und sie aus der primitiven

Digitized by Google

Weltanschauung der sogenannten Naturvölker erklärt haben. Ferner sind viele Abhandlungen eingestandenermaßen mit polemischer Tendenz geschrieben.

Lang wendet sich gegen die bisherige Behandlung der vergleichenden Mythologie überhaupt, gegen die „philologische Methode der Namenanalyse", deren sich die meisten Vertreter jener Wissenschaft bedienen, gegen die einseitige Beschränkung ihrer Forschungen auf sprachverwante Völker, deren sie sich schuldig machen. Wir werden nachher sehen, dass Lang die Berechtigung zu einer so radikalen Opposition, wenn sie sich auch gegen so hervorragende wissenschaftliche Autoritäten wie A. Kuhn und Max Müller wendet, nicht abgesprochen werden darf, wenn es uns auch scheint, als ob er den Wert der Etymologie für die Mythenerklärung zu sehr unterschätzt und wenn wir auch einwenden müssen, dass er bei Anführung der etymologischen Deductionen anderer Forscher gar nicht prüft, inwieweit sie mit den von der Sprachwissenschaft festgestellten Lautgesetzen einer Sprache in Einklang stehen, und z. B. gar nicht darauf aufmerksam macht, dass Max Müllers Identification von *Κρονος* und *χρονος* deswegen entschieden unzulässig ist. Im Großen und Ganzen hat die etymologische Analyse der Götter- und Heroennamen, mit welcher man sich doch schon seit lange beschäftigte, der Mytheninterpretation nur geringen Nutzen gebracht. Ein Hauptgrund dafür liegt in der Unsicherheit der Etymologien, die denn auch in den stark abweichenden Ansichten der verschiedenen Gelehrten zum Ausdruck kommt. Oft kann nicht einmal festgestellt werden, ob ein Göttername einer andern Sprache entlehnt ist, ob z. B. eine Gestalt der griechischen Mythologie erst im Sonderleben des griechischen Volkes entwickelt, ob sie aus dem indogermanischen Erbgute übernommen worden, oder ob sie sich von semitischen Nationen aus zu den Griechen verbreitet hat. Diese Discrepanzen hinsichtlich des Ursprungs der Götter oder der Mythen haben denn auch ganz hete-

Digitized by Google

rogene Anschauungen über ihre Bedeutung und ihren Charakter zur Folge. Greifen wir ein frappantes Beispiel, auf das wir bereits hingedeutet, aus dem Essay „The Myth of Cronus“ heraus. Nicht weniger als sechs verschiedene Deutungen dieses Mythus werden hier angeführt. So fasst Max Müller zunächst *Κρόνος* als „Sohn der Zeit“. Nach ihm verdankt bekanntlich der Mythus seinen Ursprung einer „Krankheit der Sprache“ — eine Anschauung, welche von der grundverkehrten Theorie ausgeht, dass die Sprache ein selbständiger Organismus sei. Nach Müller hatte man zunächst ein Adjectivum *χρονίων* oder *χρονίδης* im Sinne von „verknüpft mit der Zeit“. Später erhielten die Adjectiva auf *ιων* oder *ιδης* ausschließlich patronymischen Sinn. Man verstand daher den Sinn jener Worte nicht mehr, und erfand, um sie sich zu erklären, den Gott Cronus. Wie man freilich dazu kam, so barbarische Geschichten über ihn zu erzählen, erklärt Müller nicht. Wenn hier Cronus als specifisch griechischer Gott gefasst wird, so vergleicht dagegen A. Kuhn das sanskritische Participium *„Krāna“*, „der Schaffende“, und zieht aus der indischen Mythologie den Prajāpati heran. Nach ihm ist Cronus „der Herr lichter und dunkler Mächte, welcher die Lichtgottheiten verschlingt“ — wobei uns der Unterschied zwischen dem Verschlinger und den verschlungenen Wesen nicht recht klar wird. Brown und Preller fassen ihn dagegen als Erntegottheit (nach Brown wörtlich Hornträger) auf, ersterer vergleicht das assyrische *Ka Rhu*, das hebräische *qeren* „Horn“, hält demnach Entlehnung von den semitischen Völkern für wahrscheinlich, — hiernach müsste es aber doch auffallen, dass Cronus nie mit Hörnern dargestellt wird. Preller trifft mit ihm zwar in der Widererkennung semitischer Elemente zusammen, vergleicht jedoch den Namen mit *κραίνω*, vollenden. Ich glaube, jene Aufzählung ist für den Leser zu ermüdend, um sie hier in aller Ausführlichkeit zu widerholen; erwähnen wir daher nur kurz, dass Hartung und Sayce den Cronus als

Digitized by Google

Sonnengott, Schwartz ihn hingegen als Sturmgott auffassen und dass demgemäß auch von seinem Embleme, der Sichel, ganz verschiedene Deutungen gegeben werden. Noch mehrere ähnliche Beispiele gibt der Autor uns hinsichtlich der widersprechenden Deutungen, welche die Vertreter der philologischen Methode von gewissen Mythen geben, vgl. z. B. die Differenzen Müllers, Kuhns, Roths und Schwartzs über den Sinn des Mythus von Urvaçî und Pururavas, p. 67—71 etc.

Müssen uns so weitgehende Differenzen in der Tat gegen die philologische Methode misstrauisch machen, so hat dieselbe ferner den Fehler, dass sie die barbarischen Elemente, die sich in den Mythen oder Märchen so hochstehender Culturvölker wie der Griechen und Römer vorfinden, nicht erklärt, und sodann den Nachteil, dass sie den Wert der Namen für die Erklärung der Mythen weit überschätzt. Bereits Tylor hat darauf aufmerksam gemacht, dass viele volkstümliche Geschichten zuerst von namenlosen Personen erzählt, dass die Namen erst später hinzugefügt wurden. Wie erklären sich die Mythologen die frappanten mythischen Parallelen bei Völkern, welche die maßgebenden Namen absolut nicht kennen und welche ganz anderen Sprachstämmen angehören? Wie machen sie es beispielsweise begreiflich, wenn die Maoris von ihrem Gotte Tutenganahau ganz ähnliche Geschichten erzählen, wie die Griechen von Cronus? Aus solchen Bedenken ergibt sich fast von selbst die Notwendigkeit Mythen und Märchen nach einer anderen Methode zu erklären. Lang substituirt nun der philologischen die Folklore-Methode, den Namen erklärt er freilich (Introduction, p. 6) für ungeeignet, scheut aber den treffenderen Ausdruck „Methode der vergleichenden Mythologie", da die philologischen Interpreten diesen bereits für sich in Anspruch nehmen. Seine Methode ist nun zunächst nicht auf Mythen angewandt, sondern aus der Archäologie und Ethnologie herübergenommen worden. Sie hat bei der Erklärung pri-

Digitized by Google

mitiver Kunstproducte, wie auch der Volksrätsel und Sprichwörter, abergläubischer Bräuche und Sitten zuerst treffliche Dienste geleistet. So hat sie z. B. Tylor in seiner „Primitive Culture" in umfassendster Weise angewendet, und schon bei ihm sieht man klar, als wie geringwertig hier das Moment der Rassen- und Sprachgemeinschaft und bisweilen auch das Moment der Entlehnung angesehen wird. Schon hat er jene Rudimente der Volksweisheit, jene Bräuche und Sitten, wenn sie uns bei hochstehenden Culturvölkern begegnen, als Ueberbleibsel älterer roherer Entwicklungsstadien erklärt, zu welchen uns erst die Analogien bei den Wilden den Schlüssel geben. Diese Anschauung überträgt Lang auf das Gebiet der Mythen und Märchen. Oft begegnen uns, wie er mit Recht hervorhebt, bei geistig so hochstehenden Nationen wie Griechen und Römern, barbarische Geschichten und Mythen, abstoßende Gebräuche, die zu ihrer vorgeschrittenen intellectuellen Entwicklung, zu ihren geläuterten sittlichen oder ästhetischen Anschauungen nicht recht passen wollen. Machte doch der Cronusmythus bereits den doch keineswegs pietätlosen Sokrates stutzig. In solchen Fällen ist es nun von Wichtigkeit den Mythus da wiederzufinden, wo er mit dem ganzen geistigen Niveau eines Volkes in Harmonie steht, und hier leisten uns gerade die Mythen solcher Stämme, die mit dem betreffenden Culturvolke weder stamm- und sprachverwant sind noch in historischem Contact standen, große Dienste. Der Mythus erweist sich hier „als ein Product uralter menschlicher Phantasie, welche an der rudimentären Kenntnis der Außenwelt arbeitet". Ihm liegt, um einen treffenden Ausdruck Tylors zu gebrauchen, die Metaphysik des Animismus zu Grunde, nach welcher alle Naturobjecte als belebte und beseelte Wesen aufgefasst und auch die Grenzen zwischen so verschiedenen organischen Wesen wie Menschen, Tieren und Pflanzen nicht scharf gezogen wurden. Beispiele für jene Theorie liefert Langs Buch in Fülle, so zeigt er z. B. in dem Essay „Star Myths", wie die ver-

Digitized by Google

schiedensten Völker die Sterne als Tiere oder Menschen in ganz ähnlicher Weise sich vorstellten, ja wie sogar so eigenartige Geschichten wie die von der verschwundenen Plejade von Völkern, die von einander so entfernt lagen wie Griechen und Australier, erzählt werden.

Wenn nun Lang auch in vielen Fällen die Mythen ohne Annahme der Entlehnung erklärt, so verneint er das letztere Princip nicht etwa schlechthin (cf. den Essay „A far-travelled tale"), vielmehr stellt er sogar zwei Wege fest, auf welchen die Entlehnung vor sich ging, nämlich 1. durch Sclaven, 2. durch Bräute, welche die Männer aus fremden Stämmen oft gewaltsam entführten. Auch das Moment der Rasse ist nach ihm für den Mythus nicht etwa gleichgültig, vielmehr ist dieselbe für die letzte literarische Gestaltung desselben von entschiedener Wichtigkeit, wenn auch seine gemeinsame Basis nicht von ihr beeinflusst wird.

Ein weiterer Grundgedanke, der sich gleich einem roten Faden durch die Mehrzahl der Essays hindurchzieht, ist der Nachweis des innigen Connexes, welcher zwischen den metaphysisch-religiösen Anschauungen der Culturvölker und den Sitten und Riten der Wilden besteht. In dieser Hinsicht liefert uns der Autor ein bedeutsames Capitel der Psychologie der Wilden, das ihm ja auch zum Titel seines Buches Veranlassung gegeben hat. Ein häufig widerkehrendes Beispiel ist der Zusammenhang zwischen dem Totemismus und der Exogamie. Der erstere Ausdruck ist den nordamerikanischen Stämmen entnommen. Unter Totem verstand man ein Naturobject (ein Tier, eine Pflanze), welches die Mitglieder eines Stammes als ihren Vorfahren religiös verehren. Mehrfach (zuerst in „Apollo and the mouse") weist Lang nach, dass diese Anschauung auch unter den arischen Völkern einst geherscht haben muss und sichtliche Spuren in ihren Mythen zurückließ (vgl. z. B. die Liebesabenteuer, bei denen sich Zeus tierischer Gestalten bedient). Bei den Griechen wurden die Totems

Digitized by Google

öfter zu Attributen der Götter, die man sich ursprünglich theriomorphisch, später aber anthropomorphisch dachte. So wurden die heiligen Mäuse, die im Apollotempel gehalten werden, einst selbst Objecte religiöser Verehrung gewesen sein. Unter den Rassen, welche die totemistische Anschauung haben, besteht nun das Gesetz der Exogamie, nach welchem kein Mann ein Weib heiraten darf, welches von demselben Ahnentier abstammt, denselben Totemnamen und dasselbe Abzeichen trägt wie er selbst. Aus dieser Sitte, die ebenso wie der Totemismus mit der vorrückenden Civilisation verschwindet, erklären sich ja auch jene strengen und seltsamen Restrictionen des ehelichen Verkehrs, welche in Geschichten von der Art des Amor- und Psychemärchens fortexistiren. Sowohl der Totemismus als die Exogamie führen uns, wie der Essay „The early history of the family" zeigt, in eine Epoche, in welcher die patriarchalische Familie noch nicht existirte und die Verwantschaft wahrscheinlich ausschließlich auf die weibliche Descendenz zurückgeführt wurde. Hier ist freilich Vieles, wie der Autor selbst zugibt, nur Vermutung, und z. B. die Beweise für das einstige Bestehen der Polyandrie unter den Ariern ziemlich schwach. Dass übrigens großer Wert auf die Exogamie gelegt wurde, erhellt schon aus den strengen Strafen, welche man auf Uebertretung jener Verbote setzte.

Von wie einschneidender Bedeutung der hier zu Tage tretende Zusammenhang zwischen der theoretischen und der praktischen Geistessphäre der Wilden für die Ursprünge der Religionen ist, zeigt Lang in dem gegen Max Müller gerichteten Essay „Fetishism and the Infinite". Mit Entschiedenheit weist er die Theorie des letztern zurück, nach welcher der mit dem Totemismus eng verwante Fetischismus eine Abirrung von einer ursprünglich reineren Weltanschauung repräsentirt. Max Müllers Argumentation liegt hier eine falsche Auffassung der Hymnen des Rgveda zu Grunde, vor welcher bereits Prof. Oldenberg in seiner Vor-

Digitized by Google

lesung „Einleitung in den Veda“ gewarnt hat. Der Ṛgveda spiegelt nicht einfach die Volksreligion wieder, sondern wir erfahren aus ihm nur die religiösen Anschauungen einer bestimmten Kaste — und zwar der gebildetsten, der Priester- und Sängerkaste, welche wahrscheinlich bestrebt war die gröbere Metaphysik der niedrigeren Kasten zu läutern und zu heben. Der Atharvaveda führt uns dagegen höchst wahrscheinlich ursprünglichere und ältere Stadien religiöser Entwicklung vor; und wenn uns hier zahlreiche Spuren des Fetischismus begegnen, so ist wahrscheinlich der letztere nicht, wie Max Müller glaubt, unter den alten Indern erst secundär gewesen, sondern er gehörte — ebenso wie der Totemismus, der noch heute in dem Glauben an die Avataren des Vishnu-Kṛshna fortlebt — von Anfang an zu ihrer religiösen Anschauung. Dass der Totemismus auch für die Anfänge der Kunst von Bedeutung ist, zeigt Lang im letzten Essay („The art of savages“). Entweder zeichnen die Wilden den Totem sich auf ihren Schild oder ihren Rock oder sie tätowiren ihre Brust mit seiner Figur oder endlich sie bringen ihn auf den Pfeilern über den Gräbern zur Darstellung.

Wir ersehen aus dieser Abhandlung, wie Archäologie und Folklore sich darin gleichen, dass sie uns eine unbeschadet verschiedener äußerer Einflüsse wie Klima und Landschaft homogene geistige Entwicklung der Völker verschiedenster Abstammung vorführen. Wie die Observanzen griechischer Mysterien so manche Parallele zu den Mysterien so barbarischer Nationen wie der Indianer oder Australier enthalten (cf. „The bull-roarer“), so erinnern uns archaische Gemmen der Griechen an die rohen Zeichnungen jener so entfernten Erdteilen angehörenden Völker. Wir hoffen, dass der Leser aus unseren Andeutungen sich ein Bild der Grundsätze zu entwerfen vermögen wird, mit Hülfe welcher Lang sich bemüht hat in das bisher ziemlich schwankende Gebiet der Mythenvergleichung und Mythendeutung mehr Ordnung und Methode zu bringen. Dass

Digitized by Google

er die Einzelnheiten der Mythen oft nicht erklären kann und hierin hinter seinen Vorgängern zurücksteht, gibt er selbst zu, und der Wert seines Buches wird durch solche Mängel nur wenig beeinträchtigt. Von dem reichen Inhalt desselben aber legen bereits die Titel seiner Essays Zeugnis ab, die wir hier der Reihe nach anführen: „Introduction, The Method of Folklore, the bull-roarer: the myth of Cronus, Cupid, Psyche and the „sun-frog", a far-travelled tale, Apollo and the mouse, star myths, moly and mandragora, the „Kalevala", the divining rod, Hottentot mythology, fetishism and the infinite, the early history of the family, the art of savages.

Ein guter Index macht das Buch recht übersichtlich.

Es sei nun gestattet, über drei Abhandlungen nähere Mitteilung zu machen. Zuerst Langs Ansicht von Amor und Psyche, welche auch in einer besonderen Schrift veröffentlicht ist:

The marriage of Cupid and Psyche ... London 1887. Published by David Nutt, in the Strand. LXXXVI und 65 Seiten.

Das berühmte Märchen des Apulejus von Amor und Psyche wird hier in einer mit geschmackvollen Illustrationen ausgestatteten Ausgabe in der Adlingstonschen, dem 16. Jahrhundert bereits entstammenden Uebersetzung dem Publikum vorgeführt. Voraus gehen einige englische Gedichte, die sich eng an das sinnige Märchen knüpfen, das zu so vielen modernen Kunstwerken angeregt hat. Dann folgt die Vorrede, in welcher der Herausgeber Andrew Lang über die älteren englischen Ausgaben Auskunft gibt und die Illustratoren namhaft macht. Nun aber kommt erst der wertvollste Teil der Publication, ein höchst instructiver, circa 70 Seiten umfassender Discurs des Autors über die Fabel. Durch Vergleichung von Märchen der verschiedensten sowol arischen als nichtarischen Völker gelangt er zu dem Resultat, dass „die Elemente unseres Märchens, wenn gewisse primitive sociale Verhältnisse vor-

Digitized by Google

liegen, fast allgemein menschlich sind (S. I—XXXV) und dass, wenn auch die Annahme der Entlehnung durchaus nicht von vornherein abzuweisen, vielmehr in jedem einzelnen Falle gewissenhaft zu prüfen ist, jedenfalls Cosquins in seinen Contes de Lorraine (Paris 1886) ausgesprochene Ansicht, dass Indien die einzige Geburtsstätte des vorliegenden Märchens sei, nicht zugegeben werden darf. Da man, einmal wegen der abweichenden Culturverhältnisse der verschiedenen in Betracht kommenden Volksstämme, sodann aber auch angesichts des schwankenden Charakters derartiger Geschichten überhaupt, keine vollständige Entsprechung der Märchen verschiedener Rassen (z. B. europäischer und amerikanischer oder afrikanischer Märchen), sondern nur eine wesentliche Correspondenz ihrer Ideen (Grundbestandteile) erwarten darf, so gilt es zunächst letztere zu analysiren.

Lang findet nun sieben Hauptereignisse heraus, in welchen sieben Ideen zum Ausdruck kommen. Von diesen werden nun drei (die Eifersucht der älteren Schwestern auf eine glückliche jüngere, die Eifersucht der Schwiegermutter auf die Geliebte ihres Sohnes, die Bestrafung der Neugierde, die gegen ein Verbot gerichtet ist) als menschliche Ideen ausgesondert, die zwar überall durch Märchen illustrirt werden können, aber unter Begünstigung gewisser cultur- und sittengeschichtlicher Momente leichter in den Vordergrund treten (wie z. B. die Eifersucht auf jüngere Schwestern stärker in Ländern hervorgehoben wird, wo das jüngste Kind erbberechtigt ist). Eine vierte Idee (der Plan eine verhasste Person zur Ausführung gefährlicher Taten anzutreiben und sie bei deren Misslingen mit dem Tode zu bestrafen) wird als eine für Zeitalter absoluter Autorität geläufige Vorstellung nachgewiesen. In engem Zusammenhang mit dieser steht eine fünfte Idee (von der Reise nach der Hölle — die sich ebenfalls — sogar mit ähnlichen, die Rückkehr lebender Personen aus der Unterwelt betreffenden Restrictionen — bei den Völkern ver-

Digitized by Google

schiedenster Abstammung vorfindet. Am eingehendsten werden die zwei übrig bleibenden Ideen behandelt — nämlich 1. die Idee von den Tieren, die befreundeten Menschen zu Hülfe kommen, 2. die Idee von dem Verbote, das der Bräutigam seiner Braut auferlegt, das punctum saliens der ganzen Geschichte. Die Wurzel der ersteren weist Lang in der bei den meisten wilden Nationen verbreiteten Anschauung der Verwantschaft der Menschen mit den Tieren und resp. sogar mit der unorganischen Natur nach, während die letztere — wie Lang durch Herbeiziehung der mannigfachsten Zeugnisse zu begründen sucht — eine einst tatsächlich bestehende Sitte reflectirt, die, nachdem sie in praxi verschwunden, noch im Märchen oder Mythus fortlebt. Eine Stelle des Herodot gibt Lang einen bedeutungsvollen Fingerzeig zu seiner Beweisführung, nach welcher das Verbot in den Fällen entstand, in welchen Männer sich Gattinnen anderer Stämme mit Gewalt freiten. Keine einzige der aufgeführten sieben Ideen ist mithin einem einzelnen Volke eigentümlich, vielmehr finden sich alle bei Völkern verschiedensten Ursprungs vor. Nach dieser Analyse zeigt Lang, dass Cosquins Beweise für den indischen Ursprung des Märchens höchst unzureichend sind, da sowol das Motiv von dem Tierfell, das ein Mensch an- und wider ablegt und das ihm event. die Eigenschaften des betreffenden Tieres gibt und wider nimmt, wie auch das von den hülfreichen Tieren zu weit verbreitet sind, um sie als specifisch indisch ansehen zu dürfen. Die Unwahrscheinlichkeit der obigen Cosquinschen Hypothese wird schließlich noch speciell bei der Vergleichung eines Zulu-Märchens, das mit der Erzählung des Apulejus frappante Aehnlichkeiten zeigt, dargetan.

Betrachten wir hiernach Langs Ansicht vom Kronos.

Langs Ansicht über Cronus.

So sehr uns Lang von der Unsicherheit der Theorien seiner Vorgänger über den Gott Cronus zu überzeugen verstanden hat, so gibt er selbst freilich keine ausreichende

Digitized by Google

Erklärung über die ihm zu Grunde liegenden Vorstellungen. Der erste Teil des Cronusmythus, in welchem Cronus zu seiner eigenen und seiner Geschwister Befreiung gewalttätig gegen seinen Vater Uranos auftritt und ihn von der Gäa trennt, findet eine frappante Parallele in dem Maori-Mythus von Tutenganahan und ist ein Naturmythus, welcher die Trennung von Himmel und Erde, welche bis dahin stets vereinigt gewesen, erklären soll. Es liegt hier eine Vorstellung, die unter den Wilden weit verbreitet und auch in China und Indien Analogien gefunden, zu Grunde. Ueber den Sinn des Verschlingungsmythus, für welchen er uns auch die mannigfachsten Analogien vorführt (vgl. auch Grimms Märchen „Der Wolf und die sieben jungen Geißlein"), spricht er sich nicht sehr entschieden aus. Nur als Vermutung führt er an, dass die Nacht, welche die Welt bedeckt, den Wilden die erste Idee eines solchen Mythus gegeben haben könnte, will aber selbst nicht alle Wesen, von welchen ähnliche Geschichten erzählt werden, mit der Nacht identificiren. Es genügt ihm die Tat des Cronus als „eine der Fantasie der Wilden congeniale, dagegen den civilisirten Griechen widerstrebende" nachgewiesen zu haben. Auf die etymologische Erklärung des Wortes Cronus verzichtet er.

Schließlich:

The bull-roarer.

In diesem Essay gibt uns Lang die Geschichte oder die Charakteristik eines der weit verbreitetsten Spielzeuge, das unter wilden wie unter civilisirten Völkern gefunden wird und bei ihren Mysterien zur Anwendung kommt. Es ist den englischen Bauernjungen noch heute bekannt; die Australier nennen es turdun, betrachten es mit religiöser Scheu uno verbieten den Weibern danach zu sehen, womit sie kundtun, dass es ihnen als Symbol der nur für die Männer bestimmten Mysterien gilt. Verfertigt wird der bull-roarer einfach so, dass an ein Stück eines hölzernen Brettes, dessen Ende geschärft worden, ein starkes Stück

Digitized by Google

Saite angebunden wird. Wenn das Instrument herumgedreht wird, verursacht es einen schauerlichen Lärm.[1] Bei den Griechen begegnet es uns unter den Spielzeugen des Dionysuskindes (*κῶνοι, ῥόμβοι*). Auffällige Analogien bieten uns die Dionysusmysterien und die Mysterien der Wilden (afrikanischer, australischer, amerikanischer Stämme). Bei beiden beschmieren sich die Celebranten mit Ton — eine Sitte, deren Ursprung schwer zu erklären ist; bei beiden spielen Tänze eine wichtige Rolle. Trotz dieser Analogien nimmt Lang nicht an, dass ein Volk das Instrument vom andern entlehnt hätte, sondern glaubt, es sei von den meisten Völkern in einem primitiven Culturstadium separat erfunden worden. Dr. P. Steinthal.

Folklore.

Nachtrag zu vorstehender Besprechung.

Von Prof. Steinthal.

Diese junge Prinzessin aus England hat also schon in Deutschland ihren Eintritt vollzogen, und ich sehe voraus, dass sie wie Manchestertum, Utilitarismus und sonstige Heilsarmeen ihren Triumphzug durch Deutschland halten wird. Schließlich habe ich auch nicht das Geringste dagegen, wenn nur aus den Fußspuren dieses Zuges Heil ersprießt, und wenn es wirklich die Prinzessin und nicht eine ihrer Kammerzofen ist, die man verehrt. Sie trägt ein mir längst wolbekanntes Gesicht, eine von mir längst geliebte Gestalt; denn sie ist eine Zwillingsschwester, gleichviel ob jüngere oder ältere, der Völker-Psychologie.

[1] Anm. d. Red. Als Kind nahm ich einen Splint, befestigte durch ein Loch an dessen Ende einen Bindfaden und schleuderte mit Hülfe des letzteren den Splint im Kreise herum, dabei entstand ein Sausen, ähnlich dem, welches man oft an Windmühlen-Flügeln bemerkt. St.

Digitized by Google

Während aber letztere in Deutschland das Heimatsrecht gewonnen hat (?), hat die erstere es in England erworben und nachdem sie sich auch in Frankreich ansässig gemacht hat, versucht sie nun auch in Deutschland ihren Sitz zu gewinnen.

In diesem Sinne würde ich also Dame Folklore freudig begrüßen können, wenn ich nicht doch dabei werde lächeln müssen: denn sie ist nicht eine Zwillingsschwester, sondern nur ein (es wird darauf ankommen, ob getreues oder ungetreues) Konterfei der Völkerpsychologie.

Oder was hat wol irgend ein Anbeter dieser Schönen geleistet, was dem gleichkäme, was unser Bastian getan? mehr getan als unser Haberland? oder unser Flügel? oder unser ethnologischer Physiolog Ploss? unser Gründer der ethnologischen Jurisprudenz Post? Wo fände Miss Folklore einen behaglicheren Sitz als in Waitz-Gerlands, Friedrich Müllers, Peschels Werken?

Am liebsten hält sie sich in den Mythen-Gärten der Völker auf, und sie findet, die Mythen-Vergleichung habe hier arg gehaust, und sie müsse hier vor allem Ordnung schaffen. Schade freilich ist es, dass Miss, wie sie von der Völkerpsychologie gar nichts gehört hat, so auch über die vergleichende Mythologie recht schlecht unterrichtet ist. Ueberhaupt hat die letztere das Missgeschick, die törichtsten Gegner gehabt zu haben und noch zu haben, überdies törichte Anhänger, die von ihr verlangten, was sie nicht gewähren konnte.

Die Völkerpsychologie hatte gesagt, die Mythen seien Schöpfungen der Völker, welche zunächst den gesammten Erkenntnisinhalt umfassen, also auch den religiösen in sich schließen, damit dann aber weiter auch das praktische Leben gestalten und regeln, indem sie Sitten und Institutionen, Cultus und Cultur hervorbringen. So bilden die Mythen den Mittelpunkt der gesammten psychisch-ethnologischen Forschung, da einerseits alles aus ihnen fließt, sie selbst aber innig mit der Sprache verbunden sind,

Digitized by Google

welche freilich als noch ursprünglicheres Element des Geistes anerkannt werden muss.

Nun zeigen sich bei den verschiedenen Völkern in ihrem geistigen Besitz, in den Sprachen, Mythen, Sagen und Märchen, Sitten und Aberglauben, Meinungen, Schätzungen, Grundsätzen, Einrichtungen, Dichtungen, Rätseln und Kinderspielen, auffallende Uebereinstimmungen — aber auch Abweichungen, Verschiedenheiten. Letztere wurden zuerst bemerkt, ich meine, beachtet; sie regten zuerst die Frage an: woher das? Das Natürlichste schien dem Menschen, dass sie Alle gleich leben, gleich sprechen, denken und tun. Das Gegenteil nun, das sich ihm in der Erfahrung darbot, erklärte er sich zuerst in mythischer Form. Nirgends sucht der Mythos die Gleichheit der Menschen zu erklären, sondern lediglich die Ungleichheit. Der erwachende Verstand war es, der denn doch bald herausfand: c'est partout comme chez nous. Ich weiß zwar nicht, woher dieser Satz stammt, und was er eigentlich bedeutet, und bin nicht sicher, ob er nicht am Ende bloß dies sagen soll: es gibt überall Schurken und ehrliche Leute. Doch gleichviel: die Gleichheit der menschlichen Natur in allen Völkern wird damit anerkannt.

Die Wissenschaft aber sucht das Gleiche wie das Ungleiche; das heißt: sie vergleicht, und das kann sie nicht, ohne dieses wie jenes, jenes wie dieses herauszuheben; und da wir längst, gerade umgekehrt gegen den primitiven Menschen, die Ungleichheit als das Natürliche hinnehmen, so werden wir am stärksten von der gegen Erwartung sich darbietenden Gleichheit betroffen, und so sind wir am meisten und stärksten bemüht, die letztere zu erklären, und wo möglich in einer Weise, dass zugleich auch die Ungleichheit begreiflich wird.

So verfahren alle vergleichenden Disciplinen, insofern sie rational sind, aus Gesetzen begreifen wollen, und das heißt allemal: insofern sie genetisch erklären, ein

Digitized by Google

Werden und eine Entwicklung aus einem Keime oder aus Bedingungen verfolgen.

Wie viel Möglichkeiten also hat man bis heute versucht, um die Gleichheit und Ungleichheit der Mythen der Völker zu erklären? Nach Lang[1] gab es bisher zwei Schulen, die euhemeristische und die linguistische, zu denen er nun als dritte seine folkloristische fügt. Dies beweist in meinen Augen entweder völlige Unkenntnis der Geschichte der Mythologie oder völlige Urteilslosigkeit. Hier aber will ich über die „Schulen" der Mythologie nur bemerken, dass es auch eine deutsche gibt, der ich mich anschließe, und die ich so nenne, weil sie von den deutschen Germanisten Grimm und Uhland gegründet ist. Die Grundgedanken derselben aber gehören dem universellen Creuzer. Da unsere Zeitgenossen von dem letztgenannten Manne nichts oder nicht viel wissen werden, höchstens, dass er Symbolist und Synkretist war (Grund genug, um ihn zu ignoriren!), so will ich die mythologischen Grundgedanken des Mannes hierher setzen.

Creuzer stellt vor allem folgenden allgemeinen Grundsatz für die Mythenforschung hin: „Aber der Richtweg zum höhern Altertum, und mithin zum Gebiete des Mythos ist die Anschauung, der Sinn. Bildet die Masse der gesammten Mythen ein großes Panorama religiöser Anschauungen, so ist es das Schauen dieser Anschauungen, was hauptsächlich den Mythologen macht. Der Mythologe wird geboren." Doch bedarf er der Schule. Eine gute Schule ist „das einfache Lesen des ersten Buches Moses. Aber auch Natur, Natursprache und Volk weihen den zum Erklärer der Mythen, dem die Natur jenen Sinn gegeben". Der Mythologe müsse besitzen „vor allen Dingen geniale Dichtungskraft", „wissenschaftliche Empfindung, wie es

[1] Meine Angaben über Lang entnehme ich den ausführlichen Excerpten, die mein junger Freund, Dr. Paul Steinthal, Verfasser des vorstehenden Aufsatzes, für sich gemacht und mir zur Verfügung gestellt hat.

Digitized by Google

Speusippos nennt: ἐπιστημονικὴ αἴσθησις d. h. großes umfassendes Wissen, wissenschaftlichen Geist, aber auch Sinn und Tact. So gerüstet geht er auf den Mythus geradezu los, und erfasst mit Sicherheit und schnellem Geistesblick dessen Bedeutung. Wie die Mythen von dem Menschen der Vorwelt nicht erdacht, nicht ergrübelt worden, sondern von selber in schöne Seelen gekommen: also ist der Mythen Deutung nicht jeglichem gegeben, und das, worauf es zuletzt ankommt, lässt sich auch nicht lehren". Dies ist gegen Gottfried Hermann, Voss und Otfried Müller gerichtet. „So ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr in das Paradies des Mythos nicht eingehen."

Er entwickelt nun diesen Grundsatz näher: „Es gibt ein Erfahren der Mythen, und ein solcher (der geborene Mythologe) erfährt die Mythen alle Tage, wenn er sich umsieht in der lebenden Haushaltung der Natur und das Volk in seinem Tun und Leben beobachtet ... Das Entfernteste tritt ihm nahe. Z. B. die Fabel vom Phönix, mit dessen Sterben und Wiederaufleben eine Zeitperiode bezeichnet ist. Wer den Gebrauch und den Spruch des Volkes vergleicht, wenn es „„seine Kirchweihe begräbt, um sie im nächsten Jahre wieder zu wecken"" und auf die große Consequenz der Natursprache achtet, erst der wird sich der natürlichen Genesis und der ersten Anschauung jenes Symbols auf einem geraden Wege nähern. Oder: wer den Weinstock betrachtet, und nun auf die Ausdrücke acht gibt, womit der Winzer die verschiedene Entwicklung des Gewächses, sowie die Erscheinungen an ihm in seiner Sprache schlicht, aber treffend bezeichnet, dem wird gar manches verständlich werden, was griechische Volks- und Bildersprache in bacchischen Gebräuchen, Attributen und Mythen versinnlicht hat."

Wer hier Creuzer nicht beistimmt, dem spreche ich ebenfalls den Sinn für Mythologie ab. Hier ist Jacob Grimm und seine Schule, Kuhn und Schwartz vorgezeichnet.

Digitized by Google

Creuzer entwickelt weiter die vergleichende Methode, die ja nach dem eben Bemerkten nun ganz überflüssig scheinen könnte: „Weil ich in jedem hellenischen Mythus einen Ton und Laut der allgemeinen Natursprache sehe, und der Grundton von den meisten Tönen mir orientalisch zu klingen scheint: deswegen fühle ich mich mehrenteils bewogen, den griechischen Mythenlaut mit jenem orientalischen Grundton zu vergleichen." In Folge dessen sagt Creuzer von sich, dass er „bei jedem griechischen Mythus, selbst dem localsten und speciellsten, zwar der Localität und den besondern Umständen ihre vollen Rechte einräume, aber dabei doch auf den allgemeinen Grund aller Sagen und Mythen, die menschliche Natursprache, und auf das ursprüngliche Vaterland der mythischen Ganzheit hellenischen Glaubens, auf den Orient hinblicke."

Hierüber äußert er sich noch deutlicher. Die Mythologie bilde kein System. „Denn wenngleich in ihren Kreis auch Religionslehren und Ideen gehören, die, sobald sie doctrinell und wissenschaftlich erfasst werden, ein systematisches Ganze bilden können: so bleiben doch bei weitem die meisten Mythen innerhalb der Grenzen des Sinnes, des Glaubens, der bloßen Anschauung und der Phantasie stehen." Creuzer will also statt System lieber sagen: „Ganzheit mythologischer Massen, Fäden eines großen mythischen Gewebes." Die Mythenmassen der einzelnen Völker verhalten sich zu einander „wie die Planeten, die aus einander gefahrenen Teile eines zerstobenen Urplaneten, die nun in verschiedenen Bahnen um die Sonne laufen." Zunächst seien „diese einzelnen Bahnen zu beobachten und alle Erscheinungen des einen wie des andern warzunehmen. Die wahre Einsicht aber in ihr Wesen bleibt die Erkenntnis ihrer ursprünglichen Einheit, sowol dass sie Teile eines Ganzen waren, als auch wie sie es waren, wie sie sich ungetrennt zu einander verhielten".

Auch über den Ursprung der Sage aus dem Mythos hat er sich ausgesprochen: „Wir schauen so auf den Grund

Digitized by Google

in den wallenden Fluten der Sage und haben endlich den Hort einer einfach-wahren Urgeschichte von dem wechselnden Regiment solarischer und neptunischer Kräfte, und wie dieser tellurische Regierungswechsel mit dem Wechsel ältester Dynastien innerlich und notwendig zusammengeworfen worden."

Warum ist denn nun aus diesen vortrefflichen Grundsätzen Creuzers so gar nichts Gescheites herausgekommen? Das könnte ich dem Leser sehr genau sagen. Creuzer war krank; ich könnte das Bild seiner Krankheit entwickeln; sie war sogar ansteckend. Indessen da sie heute keine Ansteckungskraft beweist, glaube ich der Arbeit überhoben zu sein. Dafür aber will ich dem Leser noch ein kleines Geschenk machen, für das er mir gewiss danken wird. Du kennst doch Buttmann? unter den ältern Grammatikern den genialsten. Er sagte von den Mythen: „Nicht nur dass Götter seien, sondern dass diese und jene bestimmte Gottheit sei, ist den rohen Völkern ein Gegenstand der Erfahrung, so wie die Existenz dieses oder jenes Menschen." So spricht ein Genie!

So viel über Creuzer. Verfolgen wir jetzt unsere oben angeknüpften Gedanken weiter.

Die Uebereinstimmungen verschiedener Menschen lassen sich dreifach erklären: 1. einer hat es vom andern empfangen; 2. beide haben es von demselben dritten empfangen; 3. keiner hat es vom andern, sondern jeder aus sich. Dieser dritte Fall kann sich aber in doppelter Weise gestalten: die Uebereinstimmung ist Zufall und äußerlich, oder aber sie ist wesentlich und notwendig. — Endlich ist zu beachten, dass sich der dritte Fall sowol mit dem ersten wie mit dem zweiten combiniren kann.

Z. B. ich spreche wie meine Mutter, meine älteren Spiel- und Schulgenossen und meine Lehrer — nach Fall 1: ich habe es so von ihnen gelernt. Ich spreche ferner so wie mein Bruder — nach Fall 2: er hat es von denselben Personen gelernt. Ich spreche auch wie Herr X, der hun-

Digitized by Google

dert Meilen von mir entfernt lebt, den ich nie gesehen habe und im mindesten nicht kenne, ebenfalls nach Fall 2; denn wenn die Kette des Empfangens hinlänglich weit hinauf verfolgt wird, so wird es darauf hinaus laufen, was der Fall besagt; und die größere Verschiedenheit, die in Bezug auf die Sprache zwischen mir und meinem Bruder einerseits und mir und X andererseits besteht, erklärt sich wesentlich aus der Länge jener Traditionskette. Wer wird denn, so lange sich Fall 2 denken lässt, darauf verfallen den dritten anzunehmen? Wer wird ferner, von der Traditionskette absehend, erklären, ich spräche wie mein Bruder nicht weil wir in derselben Häuslichkeit erzogen sind, sondern weil wir derselben Nationalität angehörten? Kurz, wer wird denn etwas aus den fernsten Ursachen (dem genus proximum oder genus ultimum) erklären, was sich aus dem Specificum ergibt? Das wäre ja Sophistik.

Die deutsche Mythologenschule hat also angenommen, dass, wenn die Sprache Goethes und Schellings übereinstimmt, dies in der gleichen Nationalität beider liegt; wenn aber Goethe mit Sophokles übereinstimmt, so liege dies zwar nicht in der Nationalität, welche bei jedem eine andere ist; aber es gehöre dies immer noch zu dem Fall 2, sobald wir die Traditionskette weit genug zu verfolgen im Stande sind. Fall 1 und 3 aber sind nicht ignorirt worden; sondern ersterer ist bei den häufigen Entlehnungen jüngerer Culturen aus älteren anerkannt worden; der dritte Fall aber liegt dem zweiten durchweg zu Grunde. Hierbei aber ist noch ein Unterschied zu machen. Ich spreche z. B. wie mein Bruder und wie X; aber nicht bloß ähnlicher meinem Bruder als dem X, weil ich von derselben Umgebuug wie mein Bruder die Sprache erhalten habe, sondern auch weil gewisse psycho-physische Eigentümlichkeiten unserer Eltern uns beiden gleichmäßig vererbt sind, und wir folglich jeder aus sich heraus dennoch einer wie der andere spricht. Also tritt Fall 3 zu 2 hinzu. Derselbe tritt auch allemal zu 1 hinzu: denn man nimmt nicht

Digitized by Google

auf, was einem nicht zusagt, und was man nicht auch allenfalls selbst hätte schaffen können. So beruht denn auch wol die Aehnlichkeit der Sprache aller deutsch Redenden nicht bloß auf der Kette der Tradition, sondern auf der psycho-physischen Verwantschaft, auf der gleichen Nationalität. Und ebenso wenn weiter Goethes Sprache der des Sophokles ähnlich ist, so ist das teils Entlehnung (besser: Anbildung, Angleichung), teils die psycho-physische Gemeinsamkeit der indogermanischen Rasse. Nicht anders ist es mit dem westöstlichen Divan.

Schließlich aber spricht doch auch der Chinese und der Australier. Er spricht anders als wir, ganz anders: das ist richtig; aber er spricht doch, und sprechen geschieht allemal nach denselben fest bestimmten Gesetzen. Mögen also die Sprachen der Chinesen und Australier in einer ganz fremden Kette der Tradition liegen, welche sich, noch so weit rückwärts verfolgt, niemals weder einander noch mit der unsrigen berühren, weil sie einen verschiedenen Anfangspunkt haben: insofern es Sprachen sind, stimmen sie mit der unsrigen in gewissen psycho-physischen Bedingungen überein, nämlich in den allgemein menschlichen. Ich spreche also wie der Chinese, weil wir beide Menschen sind. Wer aber wird sagen, dass ich wie der Grieche, der Inder, und dass der Inder wie der Perser spreche, weil sie und wir alle Menschen sind?

„Vergleichend" ist ein sehr überflüssiges Epitheton, weil es überall, wo gedacht wird, also für alle Wissenschaft, selbstverständlich und notwendig ist. Wir können keinen Begriff, kein Allgemeines bilden ohne die Einzelheiten zu vergleichen. Aber wissen oder erforschen muss man, auf welcher Grundlage man vergleicht, auf dem Grunde von Fall 1, 2 oder 3.

Die deutsche Schule der vergleichenden Mythologie hat ihre Vergleichungen auf Fall 2 beschränkt: sie setzt eine psycho-physische Rassenidentität mit Ueberlieferung voraus. Voraussetzend und wissend, dass es Fall 3 gibt, lässt sie ihn

Digitized by Google

einstweilen außer Acht; d. h. wissend, dass alle Mythenbildung menschlich ist, die indokeltische wie die amerikanische u. s. w., lässt sie doch die Erforschung aller nichtindokeltischen Mythen bei Seite und erforscht einerseits die Gleichheit und Ungleichheit der indokeltischen Mythen nach Fall 2 und andrerseits die psychische allgemeine menschliche Notwendigkeit der Mythen aller Völker, wenn auch dies nur eben an den indokeltischen, nach Fall 3. Denn was für die psychologische Erklärung der Mythen der Ur-Indokelten gilt, gilt auch für die der wildesten Völker — mutatis mutandis.

Die Hypothese (wenn man es so nennen will) der vergleichenden Mythologie, dass zunächst die Mythen desselben Völkerstammes (Indokelten, Semiten u. s. w.), ja noch specieller vor allem der Völkerfamilien (Arier, Germanen, Kelten, Slaven u. s. w.) vergleichend erforscht werden müssen, ist so scharf methodisch, dass sie geboten war, auch wenn sich nun zeigen sollte, dass die anthropologische Völkerverwantschaft für die geistigen Producte der Völker völlig gleichgültig sei, wie Folklore ein wenig zu früh behauptet.

Welche Torheit, der deutschen vergleichenden Mythologie vorzuwerfen, sie nenne sich vergleichend und vergleiche doch die amerikanischen Mythen nicht!

Wenn sich vor zwanzig Jahren ein Deutscher auf Vergleichung indokeltischer Mythen mit amerikanischen hätte einlassen wollen: so hätte ich ihm gesagt, er möge doch noch warten, bis wir sichere Kenntnis und Einsicht in das amerikanische Mythensystem gewonnen haben. Damals hatten wir sie noch nicht; erst Brinton hat sie uns geschaffen. Was aber die Mythologie der Neger und Australier betrifft, so erlaube ich mir den Folkloristen zu bemerken: kennt und versteht ihr sie denn? Bevor ihr dieselben eindringend erkannt habt, lasst von jeder Vergleichung ab; dergleichen kann nur zu grundlosen Behauptungen führen. Habt ihr aber die sichere Einsicht gewonnen, dann mögt ihr auch vergleichen. Was nun aber gar die Prä-

Digitized by Google

historie betrifft, die aus Gräbern, Höhlen, Mooren, Dämmen u. s. w. die Lebensformen ausgestorbener Völker, überhaupt früherer und frühester Zeiten des Menschengeschlechts zu erforschen sucht, so ist diese jüngste Wissenschaft noch so unsicher tastend, so zweifelhaft in ihren Ergebnissen, dass sie benachbarten wissenschaftlichen Gebieten noch wenig Licht borgen kann.

Wir gestehen also zu, dass zur Erklärung gewisser Natur-Erscheinungen bei verschiedenen Völkern auf gleicher Stufe ihrer geistigen Entwicklung und unter gleichen Lebensbedingungen und Einrichtungen, auch gleichen Schicksalen, gleichen Gefahren und Kämpfen und Kampfmitteln recht wol ganz ähnliche Mythen erfunden werden konnten. Nur setzen wir zwei Bedingungen für diese Methode, welche auf der Gleichheit der menschlichen Natur beruht, erstlich: dass nicht Erbschaft vorliege, und zweitens, dass die beiden Mythen wirklich gleich sind und nicht bloß scheinen. Denn wol zu beachten bleibt, dass zwar die Griechen, Inder und Deutschen u. s. w. einmal Wilde waren; aber sie brauchen darum doch nicht gerade die Lebensformen der nordamerikanischen und australischen Wilden gehabt zu haben. Die Wilden unterscheiden sich doch auch. Namentlich aber müssen doch diejenigen Wilden, welche aus sich heraus eine höhere Cultur gestaltet haben, von denjenigen Wilden, die das nicht vermocht haben, neben aller Aehnlichkeit auch viel oder wesentliches Unähnliches gehabt haben. Wie wären sie sonst zur Cultur gelangt, während jene in der Wildheit blieben?

Wir haben immer behauptet, dass die indogermanischen Mythen Gedanken des primitiven, uncultivirten Geistes sind; aber wild und wild ist unterschiedlich.

Man wolle auch nicht vergessen, was gerade die Folklore lehren sollte, dass es fast ebenso schwer für uns Culturmenschen ist, den Wilden zu verstehen, wie das Tier. Gerade in dieser Beziehung sind uns die Veden, die ältesten Producte der Kunstpoesie und der Wildheit immer-

Digitized by Google

hin noch nahe genug stehend von so einziger Wichtigkeit. Sind denn die Folkloristen so sicher, die Wilden schon zu verstehen? Jeder weiß, dass man ein wildes Volk nur versteht, wenn man lange inmitten desselben gelebt und verkehrt hat, und zwar bei voller Beherschung der Sprache derselben. Wie viel wilde Völker sind denn wirklich unter solcher Bedingung erkannt?

Die deutsche Schule weiß (seit Creuzer und Schwarz), dass wir die höhere oder priesterliche oder Sängermythologie aus der Denkweise unsres eignen heutigen Volkes aufklären müssen: haben die Folkloristen schon eine vollständige Kenntnis der Vorstellungen der europäischen Völker (Germanen, Romanen und Slaven)? und haben etwa sie diese Forschungen in Gang gebracht?

Die deutsche Schule ist keineswegs die linguistische, obwol sie Wert auf Etymologie legt und überhaupt philologische Bildung und Schulung fordert. Auch behauptet sie nicht, dass das Unverständliche die Mythologie mythologisch mache. Sie weiß schon durch Creuzer (s. oben S. 315), dass der Mythos ursprünglich so verständlich war, wie jedes Wort in seinem Ursprung es sein muss. Es ist also für die deutsche Schule bloß ein Problem, zu erklären, woher es komme, dass die Mythen meist unverstandene Traditionen *werden* — wie die Wörter.

Die Folklore erkennt im Mythos, wie die deutsche Schule, die *Naturauffassung* der Wilden. Letztere aber behauptet, dass hierbei vor allem auf die Völker gemeinsamer Abstammung hingeblickt werden müsse; denn die Mythen stammen aus jener Zeit, wo die Völker noch gar nicht da waren und sind den nun erst geborenen Völkern von dem Stammvolk vererbt. Dies zu leugnen hat die Folklore nicht den geringsten Grund, obwol das Bemühen die entsprechenden Mythen bei den Amerikanern, Australiern u. s. w. zu suchen, immer noch durchaus gerechtfertigt bleibt. Denn jenes Stammvolk war ein wildes. Da-

Digitized by Google

rum widersetzt sich auch andrerseits die deutsche Schule dem Beginnen der Folklore durchaus nicht.

Aber nicht bloß ist die Vergleichung der Mythen stammverwanter Völker sicherer, sondern die vergleichende Mythologie hat auch durch die Veden einen festern Boden gewonnen, der allein eine Vergleichung wilder Mythen fruchtbar machen kann. Sich der Hülfe der Veden entschlagen, heißt: sich Phantastereien ergeben.

Von den Veden muss man freilich eine richtige Vorstellung haben. Die Sänger der vedischen Hymnen sind zum Teil schon Kunstdichter; sie sämmtlich eben stehen auf einer Stufe, die man nicht mehr ohne weiteres die eines Wilden nennen kann.

Die Veden sind ferner ein specifisch indisches Product. Keine einzige Gottheit der Griechen oder der Deutschen steht in der Vorstellung des vedischen Sängers. Dieser hat nur indische Göttervorstellungen. Zeus und Tyr (Zio) und Dyaus sind allerdings etymologisch identische Wörter; aber die Göttergestalt, welche durch diese drei Namen bezeichnet wird, ist bei jedem der drei Völker verschieden, nationales Gebilde. Die Torheit eines ursprünglichen Monotheismus hat begierig die Identität von Dyaus und Zeus aufgegriffen, und hat übersehen, wie relativ jung der indische Dyaus ist, und dass Zeus ganz unabhängig von ihm gestaltet, und die Gleichheit des Namens insofern ganz zufällig ist. Genau so wie es sich mit Varuna und Uranos verhält, die nur zufällig gleichen Namen haben. — Solche Fehler aber kann nur die deutsche Schule, wie sie in ihr entstehen konnten, auch angreifen und verbessern. Die Folklore kann daran nur herumreden.

Die Mythen schaffen Sitten und Einrichtungen, und also sind diese aus jenen zu erklären. Später schaffen die Völker (in secundärer Weise) Mythen, welche jene Sitten und Gebräuche erklären sollen. Dergleichen ist natürlich wertlos, insofern sich nicht etwa in den jungen Mythos die Erinnerung an den alten, ersten hineingerettet

Digitized by Google

hat. Wenn also z. B. Lang (oben S. 309) in seinem Versuch über Eros und Psyche auf Herodot I, 146 hinweist, um damit zu zeigen, wie hellenische Sitten uralte wilde Begebenheiten verraten, so meine ich, dass, wenn die milesischen Frauen nicht mit ihren Männern speisen, dies durch ein erfundenes Geschichtchen erklärt wird, aber in der Tat eine ganz andere Ursache hat.

Ueberhaupt hat nicht alles, was ein Mythos erzählt, mythische Bedeutung; gar manches ist reine Dichtung. So oft (und wie oft geschieht dies!) zwei Mythen (mythische Züge, Grundelemente) im Bewusstsein aus irgend welcher Veranlassung an einander geraten und zusammen gefasst werden, ensteht bald das Bedürfnis, die Verbindung solcher Elemente zu motiviren, und das geschieht oft rein aus Phantasie, und selten ist das verbindende Tertium selbst ein mythischer Zug. Wer Mythen deuten will, muss diese verbindenden, motivirenden Zutaten der Erzählung auszuscheiden wissen.

Die (wie Lang sie nennt) philologische Schule weiß, dass Mythen-Deutung und -Forschung (trotz der Veden und der Edda) recht schwer ist. Aus dem Mangel an Uebereinstimmung ihrer Anhänger schlechthin ihre Nichtigkeit und Haltlosigkeit zu erschließen, ist Sache lotterig dilettantischer Skepsis, wie Sextus Empiricus sie treibt, im Gegensatz zu dem straffen Denken eines Gorgias und Protagoras.

Also meine ich schließlich: Die deutsche Schule kann die Folklore, gerade insofern sich dieselbe positiv verhält und gründlich forscht und Tüchtiges leistet, vollkommen würdigen und anerkennen; — aber principiell braucht sie nichts neues von ihr zu lernen. In diesem Sinne habe ich in dieser Zeitschrift XVII, S. 227 ff. die schönen gründlichen Arbeiten von Gaidoz gewürdigt und schon öfter die Mélusine als vortrefflich redigirtes Blatt empfohlen.

Digitized by Google

Zur neuesten Philosophie.

Von Prof. G. Glogau.

Es fällt nicht in den Kreis der Aufgaben dieser Zeitschrift, den Wert der folgenden Schriften, welche sämmtlich dem Gebiete der erkenntnistheoretischen Forschung angehören, an sich und im Einzelnen zu bestimmen. Wir haben vielmehr an dieser Stelle nur insoweit eine geauere Kenntnis von den hier auftretenden Bestrebungen zu nehmen, als dieselben die Erscheinungen des Völkerlebens oder die Gesetze des geschichtlich lebenden Geistes aufzuklären gewillt und geeignet sind. Im Uebrigen müssen wir uns damit begnügen, durch eine klare Bezeichnung des principiellen Standpunktes einer jeden ein Urteil darüber zu ermöglichen, ob und wie weit ihr überwiegender Inhalt, welchen wir übergehen, etwa anderen Interessen des Lesers entgegen kommt. In diesem Sinne bitte ich meine Beurteilung der mir von dem Herrn Herausgeber gleichzeitig zur Anzeige überwiesenen Schriften zu fassen.

I. **A. Riehl.** Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Zweiter Band, Leipzig, Wilhelm Engelmann.

1. Teil. Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis. VIII u. 292 S. 1879.

2. Teil. Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik. XII u. 358 Seiten. 1887.

Nach Riehl (2, S. 15 ff.) hat die Philosophie nach dem Entstehen exacter Wissenschaft, welche R. ausschließlich der modernen Zeit vindicirt (!), ihre frühere allbeherschende Bedeutung verloren. Es bleibt ihr aber fortan eine doppelte Aufgabe. Einmal hat sie die offenkundige und die latente Metaphysik zu bekämpfen, die sich ins Werk der Wissenschaft mengt und ohne Kritik der Begriffe nicht zu beseitigen ist; und in Folge dessen ist sie zweitens das zum Verständnis seiner selbst gebrachte Erkennen, Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis. Als solche nun folgt

Digitized by Google

sie der Wissenschaft nach. Denn sie löst ihre Aufgabe nicht etwa vermöge eines ihr eigentümlichen Erkenntnisprincips; sondern im stetigen Zusammenhange mit der positiven Wissenschaft hat sie vielmehr nur immer genauer und vollständiger das Verständnis derselben zu vermitteln. Für diese Ansicht R.'s dürften wir wol an den einleitenden Artikel der Avenarius'schen Zeitschrift erinnern. Der schwerste und verhängnisvollste Irrtum aber, zu welchem Plato der Philosophie den Anlass und das Beispiel gab, liegt nach R. in der ungehörigen Verwendung einer ethischen oder ästhetischen Idee zur Erklärung der Naturvorgänge, da man auf Grund eben derselben Principien zu einer ethischen Lebensauffassung und zu der Erklärung der Dinge zu gelangen hoffte. Was selbst Aristoteles noch an den Naturphilosophen der vorsokratischen Zeit zu tadeln fand, dass sie nämlich vom Principe des Guten oder des Zweckes kaum Gebrauch gemacht hätten: das müsse vielmehr als ein Vorzug ihrer Denkweise vor derjenigen des Aristoteles anerkannt werden. Denn die Autorität oder Verbindlichkeit einer sittlichen Norm rühre ausschließlich von ihrer socialen Bedeutung her. So ist die Philosophie als Gesinnung oder die praktische Weisheitslehre von der Philosophie als Wissenschaft zu unterscheiden. Die erstere tritt aus der Reihe der Wissenschaften heraus und neben die Kunst und den Glauben des Gemütes hin. Keines dieser drei Reiche aber kann in die inneren Angelegenheiten der anderen eingreifen oder die Bahnen stören wollen, auf denen sich diese bewegen, weil jedes von ihnen eine andere Seite der Naturwirklichkeit darstellt und darlebt (1, S. 292).

Wie steht es jedoch mit der Einheit dieser „Naturwirklichkeit", ihrer letzten Wurzel?! Danach zu fragen hat ja nun eben die Besonnenheit des modernen Forschers verlernt, die ihn, wie wir sahen, hinter Plato und Aristoteles zurückführt; und wir dürfen hinzufügen: ebenso hinter die Pseudo-Modernen Leibniz, Fichte, Hegel — von

Digitized by Google

welchem letzteren der Verfasser gelegentlich „gleichsam unter dem Strich, wohin sie gehören, einige Specimina aus dem Verschlusse, in dem sie sich in den Werken Hegels befinden, an das Licht zieht“ (2, S. 120). Denn „Welt und Leben können nie rein in Wissenschaft aufgehen“ (1, S. 291). In der Anerkennung einer bleibenden Lücke ist jedoch die positive Wissenschaft nun keineswegs materialistisch. „Sie verhält sich kritisch zu den vergegenständlichten Begriffen von Materie und Bewegung. Warum aber sollte sie in den entgegengesetzten Fehler fallen und die Existenz und Wirksamkeit des Geistes auch dort voraussetzen, wo es ihr dafür an der empirischen Grundlage fehlt?“ (2, S. 357 f.)

Hiermit hat Riehl — ich weiß nicht, zum wievielsten Male es geschehen ist — den „modernsten“ Standpunkt gut formulirt. Es scheint indessen sein eigenes Verfahren, ja schon die 2, S. 358 unmittelbar folgende Behauptung, nur schlecht zu solchem absoluten Kriticismus zu stimmen. „Die Entwicklung der Natur,“ fährt er nämlich dort fort, „ist nicht von einem geistigen Sein ausgegangen; sie hat zu einem geistigen Leben hingeführt. Die innere Regsamkeit dessen, was wir als Materie warnehmen, die qualitative Wirksamkeit der Dinge, die den äußeren Sinnen als Bewegung erscheint, hat sich (NB!) zu Gefühl und Empfindung gesteigert, dem Elemente des Bewusstseins, mit welchem eine Entwicklungsreihe (NB!) begonnen hat, die unmittelbar bis zum Menschen reicht und an dessen geistige Geschichte heranführt“[1] (2, S. 357 f.). Sollte hier nicht dennoch „auf Grund derselben Principien“ die natürliche und geschichtliche Welt erklärt werden?! Es fällt aber unser kritischer Anti-Metaphysiker auch auf dem Boden des Naturerkennens in die, Verhältnisse der Erscheinung „vergegenständlichende“ Metaphysik überall

[1] Von mir unterstrichen.

Digitized by Google

zurück. Er lehrt z. B. über die Empfindung (1, S. 26 ff.), dass sie, mit dem Bewusstsein ihrer Beziehung auf ein reales Etwas verbunden, uns einer Existenz versichere; er erklärt sich gegen Kant für einen Realismus, der in der Beständigkeit und Gleichförmigkeit der Bedingungen, unter denen bestimmte Empfindungen gegeben werden, dasjenige anerkennt, was wir mittelst der Erscheinungen von den Dingen selbst erkennen (2, S. 175); er hält ebenso Raum und Zeit für eine reale Unendlichkeit in der Richtung der Coexistenz und Succession u. s. w. Es kann daher auch die, wie es uns scheint, metaphysische Behauptung einer Entwicklung der Natur zum Geiste nicht ganz für einen lapsus calami gelten. Oder sollte den Verstand des Verfassers der täuschende „Glaube an die Möglichkeit einer anderen wol gar höheren Erkenntnisart, als der streng wissenschaftlichen", der seine Macht (nicht etwa tieferen Seiten unseres Wesens, als sie in der sinnlichen Warnehmung offenbar werden, sondern) „nur der langen Gewohnheit verdankt, über die Dinge zu speculiren .... statt die Dinge zu erforschen" nur vorübergehend beeinflusst haben?! (vergl. 2, S. 9). Wenigstens rafft er sich a. a. O. insofern gleich wieder auf, als er seinem Werke den folgenden Schlusssatz gibt: „Die Darstellung der Principien dieser geistigen Geschichte fällt aber nicht mehr in den Bereich der Naturwissenschaft, noch überhaupt der theoretishen Philosophie[1]" (2, S. 358). Ein Machtspruch schlägt seine Anwandlung zu Boden — durch ihn streicht er zugleich die „streng wissenschaftliche Erkenntnisart" der Geschichte.

Das Alles scheint mir nun Folgendes zu bedeuten. Bei der Feststellung der naturwissenschaftlichen Principien, die auf gut Kantisch mit der Aufgabe der theoretitischen Philosophie überhaupt sich decken soll, vermochte unser Verf. metaphysische Probleme allerdings nicht zu

[1] Von mir unterstrichen.

Digitized by Google

umgehen, wenn er aus der absoluten Lücke des Solipsismus herauskommen wollte. Daher hat er, gegen die Zeitströmung, ihrer Lösung die größere Hälfte des zweiten Teiles des zweiten Bandes (2, 128—358) widmen müssen. Mit den Principien der geistigen Geschichte und weiter mit den verbindenden Fäden der verschiedenen Reiche der allgemeinen „Naturwirklichkeit" aber, deren Erkenntnis die beregte Lücke vollends schließen müsste, verhält es sich für denjenigen natürlich ganz anders, welcher das Anrecht zu den „Modernsten" zu zählen, nicht ernstlich in Frage gestellt wissen will. Es ist der moderne Wahn des „exakten" Erkennens, welcher des Verf. Metaphysik nach den ersten Schritten Halt zu machen zwingt: dieser hat ihn, um mich des üblich gewordenen Ausdruckes zu bedienen, zu seiner doppelten oder vielmehr dreifachen Buchführung geführt. Wissenschaft, Kunst und sittlichen Glauben, welche die Tatsachen der Geschichte uns ebenso wie Natur und Geist in inniger Wechselwirkung begriffen zeigen, werden deswegen wie völlig heterogene Reiche von einander getrennt, weil R. „positive Wissenschaft" lediglich innerhalb der sinnlichen Welt wenigstens für möglich hält.

Und mit welchem Rechte geschieht dies? Außerhalb der Mathematik (und der Mechanik) bleiben in strengem Sinne exacte Ergebnisse nur etwa noch in der Physik möglich, sonst aber sind sie überall ein Ideal. Die Physiologie, die Biologie, geschweige die Geologie u. s. w., und d. h. die Erkenntnis der concreten sinnlichen Wirklichkeit, müssen sich überall mit annähernden Werten begnügen, die principiell keineswegs höher stehen als die Ergebnisse der geschichtlichen Forschung. Riehl aber fasst die Meinung, dass sich in dieser weder mit sich identische Gründe noch auch eine Continuität gesetzlichen Geschehens nachweisen lasse, nur deswegen, weil die geschichtliche Welt und ihre Bewegung völlig außerhalb seines Gesichtsfeldes liegen bleibt. Die „Wissenschaft" wird mit Kant auf die Naturerkenntnis eingeschränkt, was ihrem durch-

Digitized by Google

aus allgemeinen Begriffe offenbar Hohn spricht. Bei solchem Standpunkte, der seine Erklärung lediglich in vorübergehenden historischen Zuständen und Stimmungen findet, ist uns das vorzeitige Haltmachen auf der metaphysischen Bahn und weiter R.'s Urteil über Plato und die Wissenschaft des Altertums allerdings sehr begreiflich. Dann aber kann sein Werk auch diejenigen, welche die geschichtliche Wirklichkeit aufhellen wollen, an sich nicht kümmern. Es genügt hier daher, auf die in der Ueberschrift angegebenen Specialtitel der beiden Teile zurückzuweisen, welche die Probleme bezeichnen, die mit vielen kritischen Unterbrechungen und nicht ohne Widerholungen scharfsinnig und ausführlich von unserem Verfasser erörtert werden. Ein mit -a- unterzeichnetes, Riehl sehr wolwollendes und sehr einsichtiges Referat in der deutschen Literaturzeitung 1887 Nr. 50, für dessen Verfasser ich deswegen Windelband halten möchte, der Riehl ursprünglich wol ziemlich nahe stand, macht bei aller Anerkennung unter anderem folgende Anmerkungen über das Ganze, die ich zur näheren Orientirung der Leser noch folgen lasse.

Der zweite Band „will mit Benutzung der Psychophysik, der Metageometrie, der Hirn- und Nervenphysiologie, der Darwinschen Theorien und mancher sonstigen Errungenschaft der neuesten Zeit die Probleme der Erkenntnislehre, der Wissenschaftstheorie und der Metaphysik einer neuen Behandlung unterziehen. — — — Mancher Sachkundige wird den Eindruck davon tragen, als ob Riehl, nachdem sein erster Teil (gemeint ist der früher erschienene erste Band, der hier nicht besprochen wurde) dem philosophischen Dogmatismus gegenüber in kritischer Höhe operirt hat, hier einige Stufen herabgestiegen sei und sich einem naturwissenschaftlichen Modedogmatismus allzu gehorsam gefangen gebe. Er folgt bei aller Einzelkritik im Ganzen einer ungeprüften Tendez und gerät in starre Einseitigkeiten hinein." Und zum Schluss: „es könne

Digitized by Google

nicht alles Neue darin gut, nicht alles Gute darin neu genannt werden".

Ich fürchte, durch dieses Urteil werde die ganze „wissenschaftliche" Philosophie getroffen, als deren hervorragender Vertreter Riehl allgemein anerkannt ist, wie sehr sie sich selbst auch „außerhalb des Verschlusses" und „über den Strich gehörig" (vergl. oben S. 327) vorkommen möge. Tatsachen und Kritik verlangen wir alle — fragt sich nur, was unter „Tatsache", unter „empirischer Grundlage" des Näheren zu verstehen sei, und namentlich wie weit der Gesichtskreis des Forschers sich ausdehnen müsse! Wol finden wir es bei einem Experimental-Physiker begreiflich und beinahe notwendig, dass er außerhalb der sich wandelnden Naturkraft, in deren lebendiger Anschauung sein Leben hingeht, ein Sein nicht anerkennt. Für den freien Standort des Philosophen aber scheint es bedenklich, wenn er aus der Geschichte seiner eigenen Wissenschaft nicht hat entnehmen können, dass die allgemeinen Aufstellungen und Ahnungen der Auffindung und Durchdringung der einzelnen Tatsachen allemal vorausgeeilt sind. Das Motiv für die Einzeluntersuchung ist allein in der Fragestellung gegeben, die vorher anderswo vorbereitet wird, so dass mit einer Krisis des geschichtlichen resp. philosophischen Bewusstseins wie derjenigen der sokratisch-platonischen Philosophie sich stets auch ganz neue Forschungsgebiete entbinden müssen. Wir haben nun S. 325 f. gesehen, dass der Gesichtskreis unseres Verfassers hinter Plato und Aristoteles, d. h. hinter dem Anfang des selbstbewussten Lebens der Menschheit zurückliegt. Seine Kritik der Erkenntnis folgt der Wissenschaft nach, ihm sind transscendentale Ideen ein Hirngespinnst. Die „transscendentale Frage" aber geht in die ihr bei Kant gewordene moderne Fassung noch nicht auf, sondern sie hat einen weiteren Umfang. Ihre volle Durchdringung aber bildet den Boden für die specifisch philosophischen Aufgaben, die es mit Nervenphysiologie u. s. w. direct nicht zu tun haben.

Digitized by Google

II. **August Classen.** Ueber den Einfluss Kants auf die Theorie der Sinneswarnehmung und die Sicherheit ihrer Ergebnisse. XII u. 275 S. gr. 8°. Leipzig, Fr. Wilh. Grunow, 1886.

Dem Verfasser, der eine scharfe Polemik führt, gilt Kant als der einzige Philosoph, der gegenüber den schweren Missverständnissen der dogmatischen Philosophie ernstlich in Betracht kommen könne. Sein Landsmann Albrecht Krause in Hamburg aber gilt ihm als derjenige, welcher den Mittelpunkt der Kantischen Lehre, den Aufweis der transscendentalen Funktion des Verstandes zu Begriffen a priori, in seiner Schrift „Die Gesetze des menschlichen Herzen" durch eine erweiternde Umbildung der Kantischen Kategorientafeln mit gründlichem Scharfsinn so corrigirt habe, dass sie nun auch für die Erweiterung unserer Erfahrung geschickt werde. Von diesem Standpunkte aus hat der Verfasser die Sinneswarnehmung erörtert. Es ergibt sich ihm S. 274, dass wir durch die Natur unseres eigenen Verstandes genötigt sind nach folgenden Regeln zu denken und warzunehmen:

„1. Derselbe Verstand, der einen einmaligen Eindruck erfasst, erfasst damit zugleich etwas (Substanz) Reales, aber zufällig, denn es ergibt sich noch keine Ursache aus diesen einfachen Daten.

2. Derselbe Verstand, der viele Eindrücke erfasst, muss in der Qualität ein Hervorragendes warnehmen; im Verhältnisse zu anderen muss er das Ueberwiegen über das Schwächere (Ursache der Einwirkung) erkennen, und die Wirklichkeit des Wargenommenen muss ihm aus diesem Verhältnisse unmittelbar klar werden.

3. Derselbe Verstand, der in der Quantität nur Kleines oder Weniges erfasst, muss dasselbe in der Qualität eingeschränkt finden, und in Hinsicht seines Verhältnisses zu anderen als abhängig von größeren Dingen. Er muss auch in der Modalität die Warnehmung nur als möglich

Digitized by Google

beurteilen, da es erst dann wirklich wird, wenn viel Hervorragendes der Warnehmung sich aufdrängt.

4. Derselbe Verstand, der von dem Gesichtspunkte der Quantität eine Allheit findet, bedarf notwendig, um nun diese sicher zu constatiren, der Negation in der Qualität, d. h. das Aufhören des realen Gegenstandes, der nur durch Wechselwirkung zwischen dem Realen und dem Nichts ein Ganzes wird."

Nicht den vollen Inhalt, wol aber den Kern der Schrift, bildet eine Theorie der Warnehmung, die nach den angegebenen Gesichtspunkten gewonnen wird. Namentlich werden einmal die speciellen Regeln ausführlich dargelegt, nach denen die Warnehmungen durch den Gesichtssinn entstehen, und zweitens werden die Modificationen des Farbensinnes eingehend nach der zweimal vierteiligen Kant-Krauseschen Kategorientafel erörtert. Indem ich mich jeden Urteils über den Wert und die Tragweite dieses in seiner Form vielfach tumultuarischen Unternehmens enthalte, bemerke ich nur, dass der Verfasser ein Mediciner ist, der sich mit den einschlägigen naturwissenschaftlichen Theorien wol vertraut zeigt. Möglich, dass seine nach meiner Empfindung viel zu reflectirte und schematische Betrachtung psychologischer Vorgänge sich anderwärts als ein bedeutsames Fermentum cognitionis erweisen mag. Die specifisch geschichtliche Seite des Lebens wird eine directe Aufklärung hier jedenfalls nicht finden.

III. **Johannes Volkelt.** Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. XVI u. 556 S. 8°. Hamburg und Leipzig, Leopold Voss, 1886.

Auch dieses Buch bleibt den völkerpsychologischen Interessen im Ganzen ferne. Da jedoch der Verfasser seine Bekämpfung des Positivismus ausschließlich auf Tatsachen des Bewusstseins gründet, so müssen wir auf den scharfsinnigen und wertvollen Gedankengang desselben näher eingehen. — In sehr großer Ausführlichkeit alle Zweifel,

Digitized by Google

möglichen Einwände und abweichenden theoretischen Standpunkte berücksichtigend, bestimmt aber Volkelt zuerst als die Aufgabe der Erkenntnistheorie die Forderung, die Möglichkeit des Erkennens zu einem Probleme der Philosophie zu machen, ohne etwelche Erkenntnisresultate oder logische, psychologische, metaphysische Annahmen als darüberstehende Instanz vorauszusetzen. Sie fragt lediglich, aus welchen bewussten Quellen, die aller Erkenntnis sachlich vorausgehen, die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit des Erkennens entspringe und wird so zur Theorie der objectiven Gewissheit. — Ich will nun zunächst des Verfassers Gedankengang ohne kritische Unterbrechungen reproduciren.

Ein absolut gewisses Wissen habe ich unmittelbar von meinen eigenen Bewusstseinsvorgängen. Denn diese bleiben so lange der Bezweifelung entrückt, als sie mir als rein subjective Facta gelten. In ihnen also muss die Betrachtung den Ausgangspunkt finden. Wenn nun die moderne Wissenschaft nur den „Tatsachen der Erfahrung“ unbedingte Unwidersprechlichkeit zuschreibt: so ist eben Erfahrung dieses unmittelbare, scheidewandlose Innewerden; d. h. unser Erkenntnisprincip ist mit dem der reinen Erfahrung identisch. — Es zeigt sich indessen unter den einzelnen Vorgängen des subjectiven Bewusstseins keine gesetzmäßige Verknüpfung oder auch nur irgend welche Regelmäßigkeit. Wir sind, scheint es, mit unserem subjektiven Principe dem absoluten Skepticismus anheimgefallen. Darüber hilft uns jedoch die Methode der denkenden Selbstbetätigung des Bewusstseins hinaus, zu welcher sich unser Princip näher zu bestimmen hat.

An gewisse Vorstellungsbedingungen nämlich knüpft sich unablöslich und unausrottbar der Gedanke einer eigentümlichen Notwendigkeit, die Vorstellungen gerade in dieser und nicht in anderer Weise an einander zu binden. Mit und in den successiven Denkakten des Urteils ist von selbst der Gedanke gegeben: Du stehst unter der

Digitized by Google

Einwirkung von Forderungen, die aus der Sache entspringen, um die es sich handelt. Da nun urteilen denken ist: so verlangt jeder Denkakt für seine Bestimmungen unmittelbar, dass sie gelten. Der nähere Sinn aller sachlichen oder logischen Notwendigkeit aber ist die Forderung eines transsubjectiven Gehaltes; sie meint und verlangt für ihren Gegenstand Seinsgültigkeit und ferner die Zustimmung aller erkennenden Subjecte. In jedem Urteil, das gesetzmäßige Verknüpfung, wenn auch nur implicite, mitmeint, ist daher erstlich eine unbestimmte Vielheit erkennender Subjecte implicite mitgesetzt; zweitens ihr Zustimmenmüssen und d. h. eine principiell gleiche, von einheitlichen Gesetzen beherschte Natur der erkennenden Subjecte; drittens endlich ein transsubjectiver Gegenstand, mindestens ein Geschehen, das die Warnehmung u. s. w. veranlasst hat, welche das Object des Urteils bildet. Auch da, wo man sich die Allgemeingültigkeit des Urteils gar nicht zum Bewusstsein gebracht hat, benimmt sich jedermann so, als ob er es ausdrücklich getan hätte. Die Gewissheit von der objectiven Natur des Denkens ist somit in einem unwiderstehlichen Glauben unmittelbar subjectiv begründet. Dieser führt uns aus der pfadlosen Oede des extremen Skepticismus. Wir gelangen durch ihn zu der Anerkennung eines (subjectiv) Unerfahrbaren, nämlich menschlicher und außermenschlicher Gegenstände, von denen die letzteren näher als über- und untermenschliche zu bezeichnen wären. Wäre dieser Glaube selbst eine uns aufgenötigte Täuschung: niemals doch würden wir uns von der Nichtübereinstimmung des Transsubjektiven mit den Forderungen des Denkens überzeugen können.

Die Aufweisung der dargelegten allgemeinen Gewissheitsprincipien bleibt jedoch von einem concreten Erkennen noch fern. Es gilt daher weiter, die reine subjective Erfahrung mittelst der Denkmotive in Erfahrungen mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Seins-

Digitized by Google

gültigkeit umzuwandeln. Dabei aber erweist sich das Denken als eine stellvertretende Funktion. Ich kann nämlich keinen Bewusstseinsvorgang wirklich hervorrufen, der die von ihm geforderte Verknüpfung gewisser Subjects- und Prädikatsvorstellungen tatsächlich leistet. Dennoch aber bin ich berechtigt, es im Fortgange des Denkens so anzusehen, als ob die postulirte Verknüpfung vollzogen wäre. — Klar, bestimmt und lückenlos rechtfertigt sich nun das Denken in dem Erkenntnisgeschäft erst dann vor sich selbst, wenn es jeden besonderen Denkakt oder jedes einzelne Urteil nicht etwa bloß in dem begleitenden Bewusstsein seines Gegründetseins hinstellt, sondern wenn es vielmehr den Grund, welchen es für seine Gewissheit zu haben behauptet, ausdrücklich heraushebt. Dabei erweist sich die reine Erfahrung zwar nicht als Quell, wol aber als Veranlassung von vielfältigen Fragen und Bemühungen; als Grundlage, Reiz und ausschließlich maßgebende Bedingung, gemäß der die Denkfunctionen sich vollziehen, um das Unerfahrbare zu erreichen. Das Denken, das seine einzelnen Akte nach Grund und Folge verknüpft, aber wird zum Begründen und Beweisen, zu einem Verknüpfen höherer Ordnung. Die hier hervortretenden Formen und Principien sind sämmtlich direct unerfahrbare oder transsubjective Verhältnisse. Diese, in welchen die transsubjective Gewissheit des Besonderen gegründet ist, nennen wir Kategorien; näher sind es die Formen des Urteilens, Schließens, Begründens, die Form des Begriffes.

Erfahrung und Denken bilden danach zwei einfache Gewissheitsprincipien. Ihr Zusammenwirken aber ergibt nicht sofort ein Abbild der transsubjectiven Wirklichkeit, sondern vielmehr nur ein Bestreben, sich derselben mittelst subjectiver Veranstaltungen in möglichster Weise zu nähern. Daher sind die subjectiven Factoren auch im Erkenntnisprocesse überall noch wol zu beachten. Schon insofern die Denkakte mein sind, ich sie spüre und ihrer inne bin, kommt ihnen transsubjective Wirklichkeit nicht zu,

Digitized by Google

die ja vielmehr in einem Glauben, einem unserer Innerlichkeit entspringenden Vertrauen gegründet ist. Aber auch dieses Vertrauen ist subjectiver Natur. Ebenso sind es die mannigfaltigen Stellungen des Denkers zur Erfahrung und seine durch diese Stellungen bedingten besonderen Verknüpfungsweisen: dem Benutzen, Bearbeiten, Umformen der Erfahrung (z. B. wenn sich ein gewonnenes Ergebnis später nur zum Teil oder gar nicht bestätigt) kann in der transsubjektiven Welt nichts entsprechen. — Weiter tritt die individuell-bewusste und demzufolge dualistische Natur des Denkens besonders darin hervor, dass es von Gefühl, Gemüt, Phantasie, Gesinnung der Persönlichkeit sich abhängig zeigt und namentlich von der kulturgeschichtlichen Stellung derselben innerhalb der Menschheit. Daher ist der wissenschaftliche Begriff gegenüber den subjectiven Bestandteilen des Erkenntnisresultates eine nie vollziehbare Forderung. Statt das Allgemeine und dessen Beziehung auf die unbestimmte Totalität seiner Einzelnen zeitlos als solches zu denken, wie der Begriff es erfordern würde, müssen wir in der Forschung mit einer positiv gegebenen Richtung zufrieden sein, welche durch die Vernachlässigung gewisser individueller Beschaffenheiten des Warnehmungsstoffes gewonnen wird. Die tatsächlich vorhandene Unsicherheit des Erkennens erweist sich also einmal als die Folge der Dürftigkeit und Vieldeutigkeit seiner Grundlage: die Erfahrung umfasst überhaupt nur ein winziges Bruchstück von dem Weltgefüge und meist deutet das, was in ihr in einem unmittelbaren Neben- und Nacheinander gegeben ist, auf höchst verschiedene Seiten und Teile der causal verbundenen transsubjectiven Wirklichkeit hin. Diese Unsicherheit steigert sich aber zweitens durch den antinomischen Charakter der eigentlich metaphysischen Probleme; durch die sinnlich-bildlichen Elemente, in welche wir das Innerliche, Unsinnliche, namentlich zum Behuf der Mitteilung fassen müssen; durch die Gefühlsvermittlung, deren das Denken für die Umdeutung eines Fernen und

Digitized by Google

Fremden in Nahes und Analoges oft nicht entraten kann. Kommt dazu endlich noch Unachtsamkeit, Flüchtigkeit, Trägheit: so müssen wir vollends in Irrtum geraten.

Da nun aus den angegebenen Gründen die Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes, die in der bestimmten Gesetzmäßigkeit seines Functionirens angelegt ist, nur schrittweise aus ihrer Latenz hervortritt: so mag die moralische Ueberzeugung, dass das, was sein soll, auf objektiver Grunglage ruhe, wenigstens für die Zwecke des praktischen Lebens die hypothetischen und skeptischen Ergebnisse der Wissenschaft zu vollerer Gewissheit steigern. Dem Denken freilich ist diese moralische Gewissheit, als nur gefühlsmäßig, keineswegs ebenbürtig. Noch weniger ist es die specifisch religiöse Gewissheit. Aehnlich aber ist auch der realistische Glaube an die Warnehmung lediglich von praktischer Bedeutung. Die intuitive Selbsterfassung endlich gilt dem Verfasser als ein rein subjektives Phänomen, an welches bei weitem nicht alle Menschen eine (willkürliche) Deutung ins Transsubjective hin anknüpfen. Er schließt mit dem Hinweise, in welcher Art auf seinen Grundlagen eine Erkenntnistheorie zu erbauen wäre. —

Ich komme jetzt zu einigen kritischen Bemerkungen, und zwar zunächst über die äußere Form und den näheren historischen Zusammenhang des Werkes. Dasselbe hat 8 Abschnitte, 31 Capitel, 556 Seiten. Es mag ja sein, dass solche Breite — oder wie der Verfasser sich ausdrückt: ein solches „Zuviel an dornenvoller Gründlichkeit" — für junge Leute einen didaktischen Wert hat. Nur freilich ist es schwer glaublich, dass diese aus der inneren Dialektik ihres Geisteslebens die allgemeinen Gesichtspunkte schon vollständig sollten gewonnen haben, ohne welche ein Ausharren innerhalb so ausführlicher kritischer Erörterungen kaum möglich erscheint. Denn auf die Resultate, in welchen der Geist endgültig Ruhe finden würde, ist ja eben nur hingewiesen. Hat aber der Verfasser vorwiegend

Digitized by Google

an Fachmänner gedacht, so war doch manches Elementare vorauszusetzen, das in unserem Auszuge daher auch fortgefallen ist. Mir will scheinen, eine rechte Reibung der Geister, welche Funken hervorlockt, kann nur eine knappe Darstellung bewirken, welche, um nicht zu zerstreuen und unnötig zu ermüden, ihre Vorarbeit hinter sich lässt. Wahrhaft befruchten wird uns allemal nur derjenige, welcher ein angestrengtes Nachdenken herausfordert, wie wir es bei der Vertiefung in die philosophischen Klassiker erleben. Und so dürfte auch mancher Gedanke Volkelts erst in der Fassung unseres Auszuges zu voller Geltung gekommen sein. — Der Verfasser ist nun aber zu seinen breiten Auseinandersetzungen durch seinen eigentümlichen Entwicklungsgang veranlasst. Die Erwägungen nämlich, welche er nach Herausgabe seiner Untersuchungen über die Erkenntnistheorie Kants anstellte, um die philosophischen Gedankenkreise seiner Jugend zu reformiren, zielten, wie das Vorwort uns mitteilt, dahin, die erkenntnistheoretischen Bemühungen der Gegenwart in der von ihnen eingeschlagenen Richtung weiterzuführen und doch gewisse folgenschwere Einseitigkeiten und Verirrungen derselben in haltbarer Weise zu vermeiden. So war er gezwungen, dem neuesten Gesange andächtig zu lauschen, welchen die modernen Titanen, vorzeitig siegesfroh, zum Preis eines funkelnagelneuen Weltalters aller Orten anstimmen. Ihnen, welchen aus der Ueberlieferung der Menschheit nichts feststeht, musste er in all' ihren Wendungen folgen, um durch eigene Interpolationen die noch ungefüge Melodie womöglich zu einträchtiger Harmonie zu führen. Dies schwere Werk hat die geistige Frische und Regsamkeit Volkelts innerhalb eines verhältnismäßig engen Gesichtskreises festhalten müssen. Die Lösung seiner Aufgabe ist ihm nun gewiss, wie alle Urteilsfähigen anerkennen müssen, nicht übel gelungen. Er kommt über Riehl z. B. ein erhebliches Stück hinaus und weniges, was er sagt, möchte ganz abzulehnen sein. Aber Alles

Digitized by Google

freilich bleibt unbestimmt und der Ergänzung bedürftig. Das würde bei einem Manne von Volkelts Tiefe aber sicherlich nicht der Fall gewesen sein, wenn er sich mit den geschichtlichen Mächten in Reih und Glied gestellt und lieber auf die schon entwickelte Wahrheit sich stützend den bedrohten alten Göttern hätte zu Hülfe kommen wollen, als seine Kraft in einem undisciplinirten Einzelkampf zu erschöpfen. Er würde seine Motive z. B. bei Descartes, Fichte, Plato in weniger folgenschwere Einseitigkeiten verstrickt und in wesenhafteren Zusammenhängen wiedergefunden haben. Dies zu beweisen, wendet sich meine Kritik jetzt zur Betrachtung des Inhaltes. Ich werde mich dabei genau auf meinen Auszug beziehen, der zu diesem Behufe von mir gemacht ist.

Der Ausgangspunkt, den der Verfasser nimmt, ist, wie ihm gewiss nicht verborgen blieb, demjenigen ähnlich, welchen z. B. Augustin und Descartes für ihre grundlegenden Bestimmungen über das Wesen des Erkennens genommen haben. Von dem subjectiven Bewusstsein und der Selbstbesinnung des Individuums nämlich muss die in geschlossenem Zusammenhange in die Tiefe vordringende principielle Untersuchung notwendig ausgehen. So hat auch meine Darstellung der Erkenntnistheorie in ihrem zweiten Capitel „die Urtatsachen der wissenschaftlichen Reflexion oder die grundlegenden Voraussetzungen des speculativen Kriticismus“ (Abriss, Bd. II, S. 60—107) Descartes' klassischen Gedankengang reproduciren müssen. Während nun aber Volkelt zwar mit Descartes die hausbackene Realität des sogenannten gesunden Menschenverstandes in der wahrheitverlassenen Ungewissheit des individuellen Subjects, der dubitatio Descartes', sich in absoluten Skepticismus auflösen lässt, so schlägt er doch gleich seinen eigenen Weg ein, indem er sofort sich auf die Tatsache des Urteils beruft. Im Urteil aber bewährt sich wol das logische Princip in der Einzelerkenntnis in einfachster Weise; es kann jedoch nicht selbst und an sich in ihm erscheinen.

Digitized by Google

Denn die im Urteil vollzogene Verknüpfung, auf die Alles ankommt, wird ja, wie der Verfasser es anerkennt, hier gar nicht einmal ihrem vollen Gehalte nach immer bewusst. Daher aber geht Descartes (und ich mit ihm) in der „Methode der denkenden Selbstbesinnung" weiter. Nachdem er den zufällig erwachsenen subjectiven Gehalt des Bewusstseins zerstört hat, weist er innerhalb des Individuums die Selbstgewissheit des denkenden Subjects als solchen nach. In diesem erst findet er, wie später ebenso Fichte, die reine Gestalt des in allem Erkennen wirksamen logischen Princips: ein identisches Sein, das zweifellos gültig ist, weil es unmittelbar sich erlebt und unbedingt seiner selbst sich gewiss ist. So gilt es, diese letzte Wurzel aller Notwendigkeit und Allgemeinheit genau aufzuklären. Von dort aber wird Descartes vermöge einer ganz allgemein formulirten Erkenntnisregel dann weiter zu der eingeborenen Idee der Wahrheit geführt, welche zwischen dem individuellen und dem erkennenden Menschen, die trotz ihrer äußeren Einheit in Widerspruch auseinander fallen, durch den Hinweis auf den transsubjectiven Gottesgeist die vermittelnde Brücke schlägt. So erst gelangen wir zu einem Grunde und Quell des „Unerfahrbaren", das als „transsubjectiver Gehalt" durch die „sachliche oder logische Notwendigkeit" gefordert ist. Durch diesen scheinbaren Umweg also wird ein allbeherschender Gipfel erreicht, in dessen Gesichtskreis der „Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Seinsgültigkeit" erst einen Sinn gewinnt. Und weiter ist von hier aus auch der Uebergang in die endliche Welt und ferner der Uebergang zur bestimmten Fassung des Substanz- und Causalitätsbegriffes nunmehr ebenfalls erst methodisch gesichert, wie ich in meinem Abriss des Näheren gezeigt habe. Volkelts kürzerer Weg, welcher dies Alles in der Schwebe lassen muss, erscheint mir daher in der Tat als ein Um-weg. Er sieht dem kurzen Anlauf der Schotten noch vielfach

Digitized by Google

sehr ähnlich.[1] — Wenn der Verfasser dann später die Kategorien, durch welche eine objective allgemeingültige Erkenntnis allein möglich werde, als dem Denken einwohnende direct unerfahrbare transsubjective Verhältnisse bezeichnet: so ist es ihm ebenfalls gewiss nicht entgangen, dass er damit auf die Wurzeln von Platos Ideenlehre gestoßen ist. Auch hier aber würden seine Ergebnisse reicher und bestimmter geworden sein, wenn er diese sehr verzweigte Lehre, welche in der deutschen Philosophie vielfach neue Ansätze entwickelt hat, nach allen ihren Motiven geduldig ausgedacht und verfolgt hätte. Namentlich wäre das centrale Verhältnis zwischen moralischer und logischer Tätigkeit und Gewissheit, das der Verfasser kaum wirklich berührt, und damit das Verhältnis von Theorie und Praxis überhaupt, alsdann principiell von ihm durchschaut worden, und damit hätte auch die logische Tätigkeit erst eine ganz bestimmte Stelle in dem Kreise der letzten Principien gewonnen. Nach meinem Dafürhalten gehört es zu den schwersten Mängeln des Unternehmens, dass des Verfassers denkende Selbstbesinnung über so wichtige Dinge ganz im Unbestimmten hat bleiben wollen.

Völlig ungenügend, weil viel zu allgemein, ist aber weiter das Verhältnis der individuellen oder reinen Erfahrung zu der objectiven Erkenntnis bestimmt. Zuerst: auf welche Weise oder durch welche Vermittlung sind die beiden Erkenntnisfactoren Erfahrung und Denken überhaupt auf einander bezogen? Sollte es etwa durch sich selbst einleuchten, wie eine logische Bearbeitung der in sich zerstückelten subjectiven Erfahrung dem ihr ganz heterogenen Denken gelingen könne? Der Verfasser sieht, dass das Zusammenwirken dieser beiden „einfachen Ge-

[1] In meinem Abriss, Bd. II, S. 11 f. habe ich gezeigt, an welchen Mängeln die von Aristoteles auf die Analyse des Satzes gegründete alte Kategorienlehre notwendig kranken muss und wie die Berücksichtigung des phänomenologischen Processes denselben Abhilfe bietet.

Digitized by Google

wissheitsprincipien" auch gar nicht an allen Stellen und unter allen Verhältnissen sofort regelrecht von statten gehe, wie dann zu erwarten stünde. So ist er gezwungen, auf das Mitwirken noch anderer, nämlich persönlicher Verhältnisse, hinzuweisen. Gefühl, Gemüt, Phantasie, Gesinnung, besonders aber die kulturgeschichtliche Stellung innerhalb der Menschheit werden als ablenkende oder modificirende Kräfte hervorgehoben. Wie hängen nun diese mit den eigentlichen Erkenntnisfactoren zusammen? Es wird die Frage unabweisbar, wie sich in dem Fluss der Geschichte die persönlichen und die gesammten psychologischen Factoren des Geisteslebens zu den dem Denken zugehörigen Beziehungsformen zwischen Subject und Object des Näheren verhalten. Muss sich das denkende Subject, das dem individuellen immanent ist, nicht etwie z. B. schon in dem Mythos zur Geltung bringen, indem ja der Mythos auch z. B. eine transsubjective Wirklichkeit zu setzen meint? Ja, setzt eine solche nicht jedermann, nicht auch der realistische Glaube an die Warnehmung? Und wie verhält sich nun dieser Glaube und weiter die intuitive Selbstauffassung, die der Verfasser ein rein subjectives Phänomen nennt, zu der „denkenden" Selbstbesinnung? Wenn der erkenntnistheoretischen Reflexion, wie ich völlig bestätigen muss, die Mittel fehlen, von sich aus auf das Alles zu antworten, ohne in Hegelsche Dialektik abzuirren: so hat eben die Erkenntnistheorie, die ihre sämmtlichen Beziehungspunkte doch jedenfalls genau übersehen muss, noch ein weiteres Capitel nötig, das diese Verhältnisse klarstellt. Es vermag die logische Selbstbesinnung allein nicht einmal das regelmäßige Zusammenwirken der beiden Erkenntnisfactoren in dem Benutzen, Bearbeiten, Umformen der Erfahrung näher zu bestimmen; wie also sollte sie wol zu den verwickelten methodologischen Elementen eine klare Stellung gewinnen können! — Aber nicht nur das Verhältnis der wissenschaftlichen zu den vorwissen-

Digitized by Google

schaftlichen (mythischen, empirischen, intuitiven) Setzungen (welche, wie richtig behauptet wird, beide durch einen [unwiderstehlichen] Glauben aus der pfadlosen Oede des Skepticismus in eine objective Welt geführt werden) versteht der Verfasser nicht aufzuhellen — er kann bei seinem Gegensatz gegen alle psychologischen Factoren auch nicht zugestehn, dass es eine „wissenschaftliche" Phantasie gibt. Wir könnten, meint er, keinen Bewusstseinsvorgang hervorrufen, welcher die vom Denker geforderten Verknüpfungen tatsächlich leiste. Ist nun, frage ich dagegen, die metaphysische Welt eines Leibniz oder Plato oder welche man sonst für die rechte hält, nicht eine wirklich vorhandene Schöpfung des Bewusstseins?! Auch die Sinnenwelt aber ist nur eine solche. Dass nun jene ein im Einzelnen vielfach unausführbarer Ansatz bleibt, ist zuzugestehen — dennoch kann sie den kräftigen Geist fast bis zum Schauen des sinnlich Unerfahrbaren erregen. Der Verfasser führt im Allgemeinen sehr richtig aus, dass nach dem Wesen des wissenschaftlichen Denkens die Ergebnisse desselben stets mit subjectiven Elementen behaftet bleiben müssen, am letzten Ende, weil sie unserer Innerlichkeit entspringen. Für wen diese Tatsache aber nun eine ernstliche crux wird: der könnte die principielle Auflösung derselben in Platos erkenntnistheoretischem Terminus μίμημα τοῦ ὄντος finden, oder in Fichtes späterer Ansicht, in welcher gezeigt wird, wie der Erkenntnisprocess nach seiner Natur und Stellung nur Bilder des wahrhaft Seienden zu erschaffen vermöge. Solche Bilder jedoch sind gar nicht bloß postulirte, sondern sie sind durch die wissenschaftliche Phantasie wirklich vollzogene Verknüpfungen, deren weitere und schärfere Umbildung allerdings nach der Dialektik des geschichtlichen Geistes, ebenso wie es bei allen anderen Hervorbringungen des Menschen der Fall ist, stets noch gefordert bleibt. Um der näheren Aufklärung all dieser Schwierigkeiten willen muss nun, meine ich, eine psychologisch-genetische

Digitized by Google

(oder die phänomenologische) Betrachtung zu der erkenntnistheoretischen Reflexion noch ergänzend hinzutreten, wenn auch wahrlich nicht als eine „über ihr stehende Instanz". In diesem Sinne also habe ich a. a. O. (Abriss Bd. II S. 17—59) meine Erkenntnistheorie mit einem ersten Capitel eröffnet, das auf Grundlage der Ergebnisse des ersten Bandes „die Quellen des Erkennens oder die allgemeinen Verhältnisse und die Arten des geschichtlich gegebenen Wissens" nach ihrer principiellen Bedeutung in größester Kürze erörtert. Dadurch wird es dann weiter auch möglich, das Wesen des Irrtums tiefer zu erfassen, als es die Voraussetzungen des Verfassers zulassen, der auch hier sehr oberflächlich geblieben ist.

Schließlich, scheint mir, könne eine erkenntnistheoretische Grundlage in dem Geiste des Lesers nur dann einen rechten Halt und einen befriedigenden Zusammenschluss gewinnen, wenn die aus ihren Motiven geforderte Umbildung der Erfahrungsbegriffe nun wirklich ausdrücklich vollzogen wird. In der anschaulichen Geschlossenheit einer Arbeit liegt wol der specifische Unterschied von Buch und Abhandlung. Ich kann daher des Verfassers Werk nur eine Abhandlung nennen, welche durch ihre Ausführlichkeit alle Grenzen, die einer solchen durch die Gesetze des Stiles gezogen sind, zersprengt hat. In meiner Darstellung dagegen sucht das dritte und letzte Capitel „die Erfahrungswissenschaft im Lichte der grundlegenden Voraussetzungen des speculativen Kriticismus" (a. a. O. S. 108—150) dieser Anforderung zu genügen. An dieses schließt sich aber weiter unmittelbar der vierte Teil meines Abrisses an, welcher in der Darstellung der Ethik, Aesthetik, Noetik (a. a. O. S. 151—477) die gewonnenen allgemeinen Ergebnisse sofort auch im Einzelnen fruchtbar macht.

Ich schließe meine kritischen Bemerkungen mit dem Ausdruck der Hochachtung, mit welcher die gediegene Forscherpersönlichkeit Volkelts mich wie einen jeden er-

Digitized by Google

füllen muss. Sein Auftreten ist mir ein neues Merkmal für das beginnende Unterliegen unserer Titanenwelt, welche die Mühsal zusammenschauenden Denkens verlernt hat. Wollte sich aber der Verfasser „für das concrete Erkennen der herlichen Fülle des Weltinhalts“ (Vorrede, S. VI), an welches er also glaubt, fortan dem in der Weltgeschichte selbst hervortretenden Gesammtgeiste der Menschheit inniger anvertrauen, statt das flüchtige Gekräusel zu sondern, das über seine Oberfläche hinwegzieht: er würde, glaube ich, „die philosophischen Gedankenkreise seiner Jugend“ (ebenda S. III) sehr viel weiter vertiefen und sie zugleich in einem weit größeren Umfange sich erhalten können. Im Sinne einer dahingehenden Bitte, bitte ich ihn meine Bemerkungen aufzufassen. Nur die an dieser Stelle geforderte Kürze hat mit der Bestimmtheit des Ausdrucks deren scheinbare Schärfe veranlassen können.

IV. **Carl Schulz.** Der Gottesgedanke. Grundzüge einer geistesgeschichtlichen Betrachtung. 184 S. Leipzig, Duncker & Humblot, 1888.

Die vorliegende Schrift versucht es in der Tat, die Erkenntnistheorie durch den Rückgang auf die Haupterscheinungen der Geschichte neu zu begründen. Sie gliedert sich in zwei Abteilungen: 1. Die geistesgeschichtliche Betrachtung als Aufgabe der Erkenntnislehre, S. 1—83; 2. die Metaphysik als Gotteslehre, S. 85—184. Davon fällt also namentlich die erstere ganz in den Gesichtskreis dieser Zeitschrift. — Der Verf. legt nun im ersten Capitel derselben „die Grundfrage der Erkenntnislehre“ S. 3—22 seine Aufgabe dar. Er setzt, um seinen Weg sich zu bahnen, dem heut' populären Standpunkt der Kantischen Kritiken zuerst im Allgemeinen die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung gegenüber, welche geeignet sei, die ontische Starrheit jenes zu überwinden. Bei Kant nämlich „wird vorausgesetzt, dass die ewigen, unwandelbaren Gesetze der Vernunft mit Sicherheit erkannt werden können,

Digitized by Google

auch dass sie von der Art sind, dass sie ein streng abgegrenztes Gebiet erkennen lassen, dessen Ueberschreitung dann mit Leichtigkeit als Anmaßung bezeichnet werden kann. — — — — Dass (also) dem Gottesgedanken keine andere Betrachtung zukommt, als dass er vor den obengenannten Richterstuhl gefordert wird. Dass der Richter selbst in seinem ganzen Denken und Erkennen, wie es sich nach den „ewigen und unwandelbaren Gesetzen" vollzieht, mit dem Gottesgedanken etwas zu schaffen hätte, durch ihn gar etwa irgendwie von Rechtswegen beeinflusst würde, das wird nicht vorausgesetzt. Nur wenn der Richter seines Richteramtes vergisst und anmaßlichen Beeinflussungen des Denkens freien Raum verstattet, dann kann, so wird vorausgesetzt, der Gottesgedanke ihn beeinflussen — — — der (also) zu dem eigentlichen menschlichen Denken und Erkennen nur äußerlich hinzugekommen ist, nicht mit zu dem Inbegriff desselben gehört — — — Daher ist es möglich auf dem Wege der „Selbsterkenntnis" erst das menschliche Denken und Erkennen, ganz wie es ist, zu erkennen und dann erst den Gottesgedanken zu prüfen, wie er sich im Lichte dieser Selbsterkenntnis ausnimmt — — — Dadurch aber wirkt er (Kant) darauf hin, so viel an ihm ist, dass einer ganz beschränkten Denk- und Erkenntnisweise Eingang verschafft wird. Und das ist ihm leider nur allzusehr gelungen" (S. 4 f.). Schulz aber fordert dagegen eine lebendige Auffassung von unserem Denken und Erkennen. „Indem die Entwicklungsgeschichte als Geistesgeschichte begriffen wird, ist das Ziel der Erkenntnislehre die geistesgeschichtliche Erkenntnis, die darin besteht, dass alle menschliche Entwicklung in dem zum Gottesgedanken führenden Antrieb ihren Ursprung aus dem Geist hat" (S. 7). Die Menschheit ist keine Summe von Einzelnen, welche vielmehr ein künstlich hergestelltes Schattenbild der Reflexion sind. In Wahrheit ist ein Einzelner nur „das noch nicht in die Gedanken-

Digitized by Google

und Lebensgemeinschaft hineingewachsene Kind, das gerade in den Zeiten, wo es am hülfsbedürftigsten ist, und wo es umkommen würde, wenn es von seiner Umgebung nicht körperlich gepflegt und gehütet würde, innerlich noch ganz auf sich selbst angewiesen ist, noch ganz für sich lebt und sich zunächst ganz aus sich selbst heraus bloß auf Grund der ihm zuteil werdenden Sinnesreize entwickeln muss" (S. 9). Nicht isolirten hülflosen Kindern aber verdanke das erste menschliche Sprechen seinen Ursprung. Vielmehr mussten bereits eine lange menschliche Sonderentwicklung „bis zur Ausbildung der Sprache jene Menschen durchgemacht haben, welche den Gottesgedanken zum ersten Male auf irgend welchen Ausdruck gebracht und mitteilbar gemacht haben konnten — — — er ist nicht an einem ohne Rücksicht auf ihn festgestellten Erkennen zu messen, sondern das Erkennen ist unter Rücksichtnahme auf ihn zu prüfen" (S. 18). Alle Entwicklung aber ist eine zusammenhängende und einheitliche. Anstatt also mit Kant jenen abstract gedachten Einzelnen zur Norm und zum Maßstabe des Erkennens zu machen, ist die Frage vielmehr umgekehrt: Was ist vom Erkennen zu halten nach Maßgabe der Tatsache, dass der Gottesgedanke da ist, und nicht bloß da ist, sondern auch eine große Macht ausgeübt hat" (S. 19). „So etwa muss die Erkenntnislehre verfahren, wenn sie der Metaphysik Gerechtigkeit widerfahren lassen — — — will" (S. 20): sie ist auf eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung zu fundiren.

Diesen Gedankengang muss, denke ich, jeder billigen, der das Wesen des geschichtlichen Geistes erfasst hat — und so habe ich oben S. 342 ff. gegen Volkelt eine ähnliche Ergänzung der erkenntnistheoretischen Fragestellung verlangt. — Der Verfasser hat aber nicht nur die dogmatischen „Voraussetzungen" des nach seiner eigenen Schätzung anti-dogmatischen Kriticismus glücklich formulirt und im Allgemeinen den Weg zu ihrer Ueberwindung gewie-

Digitized by Google

sen: er macht dabei in demselben ersten Capitel auch viele gute psychologische Bemerkungen, welche zeigen, dass er mit der einschlägigen Literatur wirklich Fühlung gewonnen hat. Um so mehr muss die Bemerkung frappiren, es sei in der Wissenschaft bisher „noch nicht einmal der Gedanke zum Durchbruch gelangt (!), dass die Betrachtung der kindlichen Entwicklung (!!), insbesondere der Sprachbau (!!!), von Wichtigkeit sei" (S. 17). — Abgesehen nun von einer ähnlichen Unklarheit, weiß ich mich auch mit dem Gedankengange des zweiten Capitels „die geistesgeschichtliche Betrachtung im Unterschiede von der entwicklungsgeschichtlichen" (S. 22—32) völlig in Uebereinstimmung. Der Verfasser sucht hier „das Treibende" dieser Entwicklung zu erforschen (S. 23). Jenes einheitliche Treibende, das wir deutlich spüren, auf dem auch das Erkennen beruht, nennt er aber mit Berufung auf Luther Geist. Wird das Erkennen „nicht auf die ihm zu Grunde liegenden Antriebe hin angesehen, wird nicht darauf geachtet, dass es sich kraft dieser Antriebe erst entwickeln muss, wird es so angesehen, als ob, wenn der Mensch nur vernünftig, wenn er nur recht Mensch ist, sich das Erkennen auch gleichsam von selbst macht, so liefert diese Auffassung eben ein Zerrbild vom Erkennen" (S. 27 f.). Man hält sich an die Ergebnisse und fasst dieselben „als Tätigkeiten auf, von denen man meint, dass sie ein ganz besonderes und nur auf das Erkennen abzweckendes Dasein haben" (S. 28). Man scheidet die „Spontaneität" der theoretischen von dem „Willen" der praktischen Vernunft, während Wollen vielmehr „die ursprünglichste Form ist, in der sich das innere Tätigsein vollzieht. Diese Tätigkeit ist erkenntnisgewinnend und — — — entfaltet sich — — — bis sie zu der begrifflichen Klarheit gelangt" (S. 29). „So ist das Wollen selbst schon der Anfang und Beginn des Erkennens — — —, dessen Ziel das Ergebnis ist, das also diesem Ergebnis zustrebt, es zu verwirklichen

Digitized by Google

strebt, ehe noch darüber begriffliche Klarheit herschen kann, die erst mit der Verwirklichung des Ergebnisses möglich wird," welches „eine Entfaltung dessen ist, was im Wollen schon enthalten ist" (S. 30). Dieses „birgt die Gewähr des Gelingens und der Hervorbringung des entwicklungsgemäßen Ergebnisses in sich": die Sicherheit des Gelingens beruht auf der Sicherheit des Antriebes. „Das Wollen ist so recht eigentlich geistige Tätigkeit. Und ob es der rechte Geist, in dem gewollt wird, das zeigt sich an dem Ergebnis. — — — Je mehr das anfänglich entwicklungbegründende Wollen — — — ein entwickeltes wird, desto größeren Spielraum der Tätigkeit gewinnt es, desto mehr wird es frei von leiblich-gesetzlichen Schranken — — — desto mehr auch bildet sich ein persönlicher Geist aus — — — die Freiheit, die sich darin als echt erweist, dass der Geist des Willens frei ist, indem er es ist, der die Wahlfreiheit in Schranken hält" (S. 30 f.).

Damit hat der Verfasser — ich weiß nicht, ob mit oder ohne sein Wissen — die platonische Grundanschauung des geistigen Lebens, die heute so vielfach verwirrt und verdunkelt ist, klar und glücklich wieder an das Licht gehoben. Dafür gebührt ihm ein freudiger Dank und die volle, uneingeschränkte Anerkennung. Nur wünschte ich, er hätte seine Abhandlung hier abgebrochen. Denn alles Folgende bleibt so weit hinter den Ausführungen der beiden ersten Capitel zurück, dass es den reinen Eindruck, welchen diese trotz mancher stilistischen Mängel hinterlassen, nur schädigt. Schon das dritte Capitel „die Selbsttätigkeit und Gesetzlichkeit beim Denken und Sprechen" (S. 32—51) kommt über sehr allgemeine Hinweise nicht hinaus. Die Psychologie wird reflectirt und rationalistisch, und wo der Verfasser, wie vielfach geschieht, auf die Behauptungen von Sprachforschern eingeht, erhalten wir nur abgerissene und springende Bemerkungen. Aehnlich steht es mit dem vierten Capitel „die durchgeistigte Vernunft,

Digitized by Google

eine Deutung des inneren Lebens“ (S. 52—83). Des Verfassers Hauptsatz freilich, dass „in dem Ausdruck Furcht Jahwehs, Furcht des Herrn, der Gottesgedanke zum lautersten, reinsten Ausdruck gelangt“, dass diese „an sich selbst ein wahres, inneres Erlebnis ist“ erkenne ich an. Aber der Verfasser bleibt einer wirklichen Bestimmung der geistigen Grundtriebe selbst und einer Entwicklung derselben in der mannigfaltigen Abwandlung und Entfaltung der verschiedenen Geistesstaffeln und Lebensgebiete, wie ich sie in den beiden Bänden meines Abrisses versucht habe, sehr fern. Sondern thetisch nur stellt er ganz Vereinzeltes hin und ergeht sich sonst in sprachgeschichtlichen Bemerkungen, welche den Sprachgebrauch der hebräischen Bibel und dessen Entwicklung und Umbildung durch Luthers Uebersetzung betreffen. Ueber diese steht mir ein Urteil nicht zu. — Die ganze zweite Abteilung des Buches endlich S. 85—184 gibt nichts als einen recht lesenswerten Auszug aus Diltheys Einleitung in die Geisteswissenschaften und nur gelegentlich hebt der Verfasser dabei seinen Gegensatz zu Dilthey hervor, über dessen Weite er keine Klarheit gewonnen hat. „Um die Metaphysik als ein Zeugnis von der Macht des Gottesgedankeus nachzuweisen“ (S. 87) geht er nämlich an der Hand dieses bewärten Führers in vier Capiteln die griechische und christliche Metaphysik und deren Zersetzung durch und bespricht im fünften und letzten Capitel in ähnlicher Weise das erste einleitende Buch des Diltheyschen Werkes.

Nach der feinsinnigen und glücklichen Entwicklung des Problems werden uns also lediglich noch Vorstudien oder ein Teil derselben für dessen spätere Lösung geboten. Das sagt der Verf. widerholt auch selbst. Z. B. heißt es S. 30: es komme nur darauf an, darzulegen, wie sich die geistesgeschichtliche Betrachtung von der entwicklungsgeschichtlichen unterscheide; S. 51: es habe nur die Unentbehrlichkeit der geistesgeschichtlichen Betrachtung dargetan, dieselbe aber nicht im Einzelnen ausgeführt

Digitized by Google

werden sollen; endlich im letzten Satze des Buches heißt es sogar: er habe vorläufig auch mit dem zurückhalten müssen, was er über die entwicklungs- und geistesgeschichtliche Stelle des Gottesgedankens zu sagen hätte. Wenn der Verfasser nun andrerseits widerholt, z. B. S. 157, trotz der hundert Seiten, die Dilthey gewidmet sind und trotz seiner sprachgeschichtlichen Excurse, von dem ihm beschränkt zugemessenen Raume spricht: so sieht man wol, wie sich ihm im Laufe seiner Arbeit der Plan derselben verschoben hat. Die Berechtigung des Titels derselben aber wird zweifelhaft. Er hätte, bis ihm weitere Muße zuteil ward, auf den Entwurf von Grundzügen noch verzichten und seine allgemeinen Gedanken einstweilen — z. B. als einen Artikel für diese Zeitschrift — gestalten sollen. Dass ihm diese Muße und die rechte geistige Frische für die gründliche Förderung des im Titel des Werkes bezeichneten Vorhabens voll und bald zuteil werden möge, das wünscht Referent ihm von ganzem Herzen.

V. **M. Guggenheim.** Die Lehre vom apriorischen Wissen in ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Ethik und Erkenntnistheorie in der Sokratisch-Platonischen Philosophie. 79 S. Berlin, Ferd. Dümmler, 1885.

Guggenheims Abhandlung berührt sich insofern mit derjenigen von Schulz, als auch sie gegen den herschenden Positivismus den Kern des specifisch menschlichen Wesens verteidigt. Er gewinnt aber für seine Aufgabe dadurch eine sichere Begrenzung, dass seine Untersuchung allein auf die besondere Fassung gerichtet ist, in welcher die Lehre vom apriorischen Wissen zum ersten Male in die Welt trat. — Während nun der befruchtende Einfluss der allgemeinen philosophie-historischen Studien der letzten Jahrzehnte in den selbständigen jüngern Denkern fast nur gelegentlich und selten recht fühlbar wird, so haben wir hier den erfreulichen Anblick vor uns, dass dem Verfasser die grundlegende Bedeutung des Platonischen Ringens für

Digitized by Google

alle Folgezeit, und d. h. die Einheit des menschlichen Wesens und die einheitliche Tat der Geschichte, durch seinen Rückgang auf den Quell in lebendiger Anschauung aufgegangen ist. Denn zweifellos beseelt den Verfasser nicht ein bloß philologisches, sondern ein wesentlich philosophisches Streben: das zeigt auf allen Seiten der sichere Blick, mit dem er die Probleme erfasst, und die Fähigkeit sowol die analogen Erscheinungen in der modernen Welt wider zu erkennen, wie auch die Art und den Grund von deren besonderer Abwandlung. Freilich bleibt nach der stilistischen Seite zu wünschen. Der Verfasser zeigt sich nämlich durch seinen Gegenstand einstweilen noch so sehr gefesselt, dass er sich in die Bedürfnisse eines von anderswo herantretenden Lesers nicht zu versetzen weiß; er hält nur den kleinen Kreis der nächsten Mitforscher im Auge. Meines Erachtens aber würde eine wirklich fruchtbare Wirksamkeit seiner Untersuchungen nicht nur eine viel breitere und nach Seiten der obwaltenden Voraussetzungen vollständigere Darlegung des Tatbestandes erfordern, die aus dem Sinne aller derjenigen gedacht werden müsste, welche, ohne Specialisten zu sein, sowohl im Plato wie in der Erkenntnistheorie zu Hause sind — es wäre andrerseits auch innerhalb des Textes in der Art zu scheiden, dass nicht vorübergehende kritische Tagesfragen und die oft dürftigen Meinungen mancher Platoniker in die Substanz des großen historischen Gemäldes ablenkend und zerstörend einfließen. Doch solche mehr formale Mängel lassen sich überwinden, wenn der Verfasser frühzeitig genug sein Augenmerk darauf richten wollte. Andernfalls fürchte ich, er dürfte sich mehr und mehr in bloß gelehrten Notizen verlieren. Dem Referenten also scheint es, dass der Verfasser erst durch eine eingehendere Bewährung seines Grundgedankenganges, dass „sich der Begriff des apriorischen Wissens als eine Consequenz der Sokratischen Opposition gegen die sophistische Skepsis darstelle", die Philosophie wesentlich fördern würde. Der hier ge-

Digitized by Google

botene kurze Nachweis der verschiedenen Staffeln und Richtungen in der Entbindung des Apriori als des geistigen Grundwesens; der daraus sich ergebenden wechselnden Relation zwischen den Begriffen δόξα und ἐπιστήμη; endlich des Zusammenhanges der Fragestellung namentlich in den Dialogen Meno, Theaetet und Phaedon, ist ihm indessen wol begründet erschienen.

VI. **J. H. Witte.** Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien historisch-kritisch dargestellt. XVI u. 336 S. Halle a. S., Pfeffer, 1888.

„Seitdem Fr. A. Lange in seiner Geschichte des Materialismus" (Iserlohn, 2. Aufl., Bd. 2, S. 381) den Ausdruck einer „Psychologie ohne Seele" zuerst aufgebracht hat, ist der Irrtum, dass eine derartige Betrachtung in der Form der Wissenschaft möglich oder gar als philosophische Theorie zulässig sei, in die weitesten Kreise gedrungen. Schon deshalb dürfte es sich lohnen, die in jenem Irrtum enthaltene Selbsttäuschung und Ueberspanntheit eines an sich berechtigten philosophisch-kritischen Gedankens einmal gründlich aufzudecken. — – -- Solcher Aberglaube stellt sich zugleich dar als Folge und Beispiel jener einseitig positivistischen Richtung, die seit mehr denn einem Jahrzehnt auch bei uns in Deutschland die stetige Entwicklung des philosophischen Denkens ernstlicher bedroht und gefährdet" (S. I), wofür der Verfasser unter anderen Gizyckis popularisirende Tätigkeit anführt. Auch die tiefergehende specialwissenschaftliche Forschung aber, die überall auf die philosophischen Voraussetzungen ihrer Probleme eingehen müsse, namentlich die juristische Psychologie, habe in Folge jener bestehenden Theorien gar sehr fehlgreifen müssen. So will denn der Verfasser die „apriorischen Grundlagen unserer geistigen Organisation — — — im Sinne von zugleich mit den fundamentalsten Erfahrungen sich bildenden und äußernden Momenten geistiger Selbsttätigkeit des

Digitized by Google

Menschen“ (S. XIII) durch eine kritische Geschichte der mannigfachen über das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge, die von Kant und der nachkantischen Epoche geschaffen sind, aufs neue gegen den positivistischen Aberglauben sicher stellen.

Er gibt die Gliederung seines historisch-kritischen Verständigungsversuches S. 4 in einer verkürzten Reproduction des Inhaltsverzeichnisses selber folgendermaßen an. Indem er von dem extremsten Standpunkte ausgeht, wird behandelt „I. Der Materialismus und die Leugnung der Seele: die Seele nur ein Product, ein Accidenz oder eine Function des Leibes; II. Der skeptische Positivismus, besonders bei W. Wundt: die Seele ein gewordenes Ding, aber keine Substanz; III. Der Kantianismus und Kriticismus: die Seele ein Phänomen, ihr beharrliches Wesen ein Postulat der Vernunft und zwar: A. Kants eigene Lehre vom Wesen der Seele im Zusammenhange seiner erkenntnistheoretischen Grundansicht: die Seele ein objectives Phänomen, ihre Substanz ein Vernunft-Postulat; B. Der subjective Kriticismus und Relativismus: die Seele ein subjectives Phänomen, so zumal bei Schopenhauer und in dessen Theorien der Seele als einer Vorstellung d. h. der Seele als eines bloßen Scheines; C. Die Modificationen des subjectivistischen Kriticismus und des relativistischen Phänomenalismus: die Seele ein individuelles Phänomen; D. Der nominalistische Phänomenalismus und Empirismus: die Seele ein Titel und Name; IV. Der absolute Idealismus und moderne Realismus: die Bejahung der Seelensubstanz, und zwar A. Der absolute Idealismus: die Seelensubstanz als relativ constante reale Einheit im Processe des Werdens, nämlich: 1. Fichtes Ichbegriff und die Seelensubstanz als Princip der Geschichte des Bewusstseins, 2. Schellings Lehre und die Seelensubstanz als beharrliches Sein des aus dem unbewussten Naturprocess hervorgegangenen bewussten Lebens des Geistes, 3. Hegels Lehre vom subjectiven Geiste und die Seele als eine bloß gewordene Substanz

Digitized by Google

und ein Durchgangspunkt im Processe absoluten Werdens; B. Der halb dogmatische Realismus von Fries, Herbart und Beneke: die Seele ein reales übersinnliches Ding und beharrliches Sein; C. Der wissenschaftliche Realismus bei Schleiermacher, Trendelenburg, Lotze und Harms, d. h. 1. Die Seele als reales Princip des Bewusstseins in einem Organismus, 2. die Seele als gewordene psychische Substanz, 3. die Seele als ein reales übersinnliches Ding, das dem Titel der Substanz entspricht, 4. die Seele als substantielles Substrat des individuellen geistigen Lebens oder als incorporirter Geist."

Diese Inhaltsangabe aber mag auch für unsere Leser genügen. Einmal ersehen sie daraus, dass völkerpsychologische Fragen hier kaum nur gelegentlich berührt werden; andrerseits erhellt aus ihr ebenso die Wichtigkeit des Werkes für diejenigen, welche sich aus Unklarheit und Irrtum in betreff der principiellen Vorfragen des geschichtlichen Daseins ernstlich zu befreien wünschen. Indem der Verfasser allen Wendungen, die hier der Zeitgeist genommen, im Einzelnen nachgeht, zeigt er durchgehends eine ausgedehnte quellenmäßige Kenntnis seines Gegenstandes und er verbindet mit ihr im Ganzen einen glücklichen Blick und eine gesunde Kritik. Er behält sich übrigens vor, das in der Kritik zerstreut Gewonnene demnächst als Kern eines Lehrbuches der Psychologie zusammenzufassen. Dann erst dürfte sich eine nähere Prüfung seiner Grundanschauungen auch an dieser Stelle empfehlen. — —

Vielleicht hat mancher Leser mit mir aus diesem Ueberblick über eine Anzahl wichtiger Erscheinungen aus dem Gebiete der neuesten Philosophie die Ueberzeugung gewonnen, dass neue oder vielmehr sehr alte Bedürfnisse den Bann der letzten Jahrzehnte von sehr verschiedenen Seiten aus nun endlich zu brechen beginnen. Dazu mag auch das Selbstbekenntnis beitragen, welches Avenarius soeben in seiner Kritik der reinen Erfahrung über sich abgelegt hat.

Druck von Emil Herrmann senior, Leipzig.

Digitized by Google

Ueber Gebräuche und Aberglauben beim Essen.

Von Carl Haberland.

(Schluss.)

§ 26.

Außer den im Vorhergehenden bereits gelegentlich angeführten einzelnen Fällen gibt es noch verschiedene Vorkommnisse bei Tisch, welche dem abergläubischen Gemüte Veranlassung bieten, aus ihnen Vorbedeutung für den Speisenden zu ziehen. In den germanischen Ländern ist ebenso wie in Frankreich und Südeuropa[1] — sogar in Ostindien als eingeführt unter der farbigen Bevölkerung[2] — sehr verbreitet der Glaube, selbst in den besseren und aufgeklärteren Kreisen (vielleicht wol gerade vorwiegend in den besseren, wie dieses für Mecklenburg wenigstens speciell von Bartsch angegeben wird[3]), dass von dreizehn bei Tisch zusammensitzenden Personen eine im nächsten Jahre dem Tode verfallen ist, ohne dass man diesen Glauben auf einen sicheren Grund zurückführen könnte, obgleich man zur Deutung bereits Judas als Dreizehnten beim Abendmahl und Loki, das Princip des Bösen, als Dreizehnten der

---

[1] Brand 3, 232/3 (England). Düringsfeld 1, 114 (Kephalonia) 2, 92 (Dalmatien), 2, 112 (Venedig). Brand 3, 238 (Basken). Für Deutschland fast jede Sammlung abergläubischer Sitten.

[2] Branch 759.

[3] Wuttke § 48. Bartsch No. 506.

Digitized by Google

nordischen Götterfamilie herbeigezogen hat.[1] Die dem Schicksal verfallene Person ist in Deutschland entweder die jüngste, die zuletzt erschienene oder aber die unter oder vor dem Spiegel sitzende, welche Bestimmung sich im dalmatinischen Glauben widerfindet,[2] auch wol diejenige, welche sich ängstlich und niedergeschlagen zeigt, wenn darauf aufmerksam gemacht wird, welche zuerst die Hand nach dem Munde führt (Oldenburg),[3] zuerst aufsteht oder zuletzt sich gesetzt hat (Mecklenburg)[4]; in Tirol beschränkt sich local die Vorbedeutung nur überhaupt auf ein Unglück oder einen Vorlust,[5] sonst aber überall ist der Tod unausbleiblich. In Warnsdorf in Böhmen scheint die Vorbedeutung des Dreizehnten nur für den Weihnachtsschmaus und mit einer merkenswerten Aenderung Gültigkeit zu haben: man sagt dort, dass nicht nur die dreizehnte, sondern alle Personen, welche über zwölf daran teilnehmen, im nächsten Jahre sterben.[6] Selbst in Aegypten pflegt man Tischgesellschaften nie zu dreizehn, sondern zu zehn oder zwölf abzuteilen;[7] dagegen berichtet von den Nabatäern Strabo[8] gerade das Halten von Gastmahlen zu dreizehn Personen als eine Eigentümlichkeit. Als eine nicht uninteressante Notiz füge ich noch bei, dass sich im Jahre 1857 in Bordeaux eine Tischgenossenschaft von dreizehn Personen gebildet hatte, um hierdurch den auch dort grassirenden Glauben an die ominöse Bedeutung dieser Zahl zu bekämpfen, und auch wirklich das Glück gehabt hat, dass im ersten Jahre wenigstens kein Mitglied gestorben war; ihr Fest hatten sie auf den dreizehnten Freitag des Jahres

[1] In Bayern nennt man Dreizehn des Teufels Dutzend. Lammert 97 nach Schmeller.

[2] Düringsfeld 2, 92.

[3] Strackerjan 1, 84.

[4] Bartsch No. 506.

[5] Zingerle No. 255.

[6] Vernaleken 338. 349.

[7] Klunzinger 56.

[8] S. 1407.

Digitized by Google

festgesetzt, die Stühle liessen sie gern auf einem der Füße sich herumdrehen, und noch manch anderer Satz des Volksglaubens wurde auf seine Ungefährlichkeit durch die Praxis von den Mitgliedern geprüft.[1]

Im römischen Aberglauben war besonders gefürchtet das Fallenlassen von Speisen aus der Hand beim Mahle, welches je nach dem, was der Betreffende in diesem Augenblicke sprach oder dachte, gedeutet wurde; geschah es dem Pontifex bei einer Pflichtmahlzeit, so wurde es als ein sehr schlimmes, eine Sühne forderndes Vorzeichen aufgefasst: das Stück musste unbedingt wieder auf den Tisch gelegt und nächstdem dem Lar damit geräuchert werden, um die übele Vorbedeutung abzuwenden.[2] Gleichfalls aus dem Heidentum war in das Christentum der Glaube übergegangen, dass Speise, welche man zufällig bei Tisch fallen ließ, von den Todten in Anspruch genommen wäre und nicht wieder aufgenommen werden dürfe, ein Glaube, gegen welchen die Kirchenväter nötig hatten, ihre Ermahnungen zu richten.[3] Die Parsen achten ängstlich darauf, dass beim Essen vom Munde nichts auf den Teller zurückfalle oder auf die Kleidung gerate; was bereits ein Mal im Munde gewesen ist, darf als speichelbefleckt nicht zum zweiten Male hineingeführt werden.[4] Der Deutsche betrachtet das Fallenlassen von Speise, vielfach namentlich von Brot, ebenso wie wenn der Bissen drückt[5] oder man sich auf die Zunge beißt,[6] nur als ein Anzeichen, dass der Bissen dem Essenden von einem der Mitspeisenden nicht gegönnt wird;[7] nach älterem englischen Aberglauben bedeutet es Unglück

[1] Vaschalde. Croyances et superstitions populaires du Vivarais. Montpellier 1876. S. 18.

[2] Plinius 28, 5.

[3] Fehr 56.

[4] Spiegels Avesta Bd. 2 Vorrede S. 50.

[5] Panzer 1, 266. Meier 512.

[6] Grohmann No. 1605.

[7] Wuttke § 45. 266. Wolf No. 189. 199. Witschel 2, 295. Köhler 395. Curtze 417.

Digitized by Google

und nahende Krankheit.[1] Fällt dem Serben beim Brechen des Weihnachtskuchens ein Stück ab, so folgt ein Todesfall im Hause.[2]

Größere Bedeutung legt man in Deutschland dem Fallenlassen von Messer oder Gabel bei. Meistenteils deutet man es auf kommenden Besuch, namentlich wenn das Messer oder die Gabel am Boden stecken bleibt;[3] auch dem Steckenbleiben der fallenden Scheere schreibt man vielfach diese Vorbedeutung zu,[4] in der Oberpfalz überhaupt jedes spitzen Gegenstandes.[5] Ferner bedeutet es in Böhmen und Lauenburg, dass die Speise dem Essenden nicht bekommen wird und er daher gut tut, nicht weiter zu essen;[6] in Mecklenburg missgönnt alsdann einer der Mitessenden dem Betreffenden die Speise und isst man, wenn man trotz der Warnung weiter isst, die Missgunst mit in sich hinein und bekommt Leibschmerzen;[7] der Tiroler nimmt beim Fallenlassen von Gabel oder Löffel an, dass der Essende sich sein Mahl nicht verdient habe.[8] Mehrfach tritt auch die Beziehung auf den Tod ein, so in Tirol, wo ein Todesfall im Hause oder der eigene, dieser auch in der Oberpfalz, eintritt, wenn man den Löffel fallen lässt,[9] so in Niederösterreich, wenn das fallende Messer im Boden stecken bleibt.[10] Der Russe nimmt aus der Richtung, nach der die Spitze des gefallenen Messers liegt, Gutes oder Böses

[1] Brand 3, 175.

[2] Globus 30, 72.

[3] Wuttke § 48. Wolf No. 116 (Rhein). Zingerle No. 234. Grohmann No. 1594 etc.

[4] Wolf No. 167. Bartsch No. 557. Zingerle No. 234. Curtze 419 etc.

[5] Schönwerth 3, 281.

[6] Grohmann No. 1593. Wuttke § 206.

[7] Bartsch No. 575.

[8] Zingerle No. 285.

[9] Zingerle No. 392/3. Bavaria 2, 321.

[10] Vernaleken 311.

Digitized by Google

für sich ab.[1] Der norwegische Aberglaube verbietet, Messer oder Löffel, welche am heiligen Abend vom Tische fallen, vor dem andern Morgen aufzuheben.[2]

In Rom war es von übeler Vorbedeutung, wenn etwa dem Gaste, während er trank oder nieste, sein Tisch weggenommen war, in letzterem Falle jedoch nur, wenn er nichts weiter genoss oder wenn plötzlich alle Gäste auf einmal stillschwiegen.[3] In Deutschland geht bekanntlich bei einem allgemeinen plötzlichen Schweigen ein Engel durch das Zimmer[4] und bleibt (nach oberpfälzischer Ansicht) bei dem stehen, der zuerst wider mit Reden anfängt,[5] auch nimmt man in Berlin und anderwärts an, dass in dieser Stille ein Lieutenant das Licht der Welt erblickt, oder dass ein solcher seine Schulden bezahle. Den Griechen war das Niesen bei Tisch ein böses Omen, im 16. Jahrhundert galt es bei Anfang der Mahlzeit als ein gutes, in der zweiten Hälfte derselben aber als ein böses Vorzeichen;[6] den Neuseeländern bedeutet es Besuch oder Neuigkeit,[7] den Juden ist dabei der sonst übliche Neujahrsgruß verboten.[8]

Im deutschen Aberglauben deutet das Verschütten von Wein bei Tische auf eine Taufe[9] oder allgemein auf Glück,[10] worauf auch der ältere französische und englische das Beschütten eines Menschen mit Wein bezieht;[11] den Griechen dagegen galt das Verschütten von Wein als ein

---

[1] Ausland 1862, 1166.

[2] Liebrecht 320.

[3] Plinius 28, 5.

[4] Wuttke § 48 (Norddeutschland, Schlesien). Zingerle No. 1537. Bartsch No. 1537. Curtze 419.

[5] Schönwerth 3, 273.

[6] Brand 3, 143.

[7] Waitz-Gerland 6, 393.

[8] Buxtorf 289.

[9] Wolf-Mannhardt 2, 100 (Bayern).

[10] Birlinger 1, 378.

[11] Thiers No. 43. Brand, 3, 222.

Digitized by Google

ungünstiges Zeichen.[1] In Tirol ist der Mann, welcher Wein verleert, heimlicher Bräutigam,[2] in Böhmen wird ein junges Mädchen, welches in einer Gesellschaft Bier verschüttet, bald ohne Ehe sich gesegnet finden.[3] Gleich dem Verschütten von Wein galt den Griechen auch das von Oel oder Wasser als Unglück bringend,[4] welcher Glaube sich jetzt noch für Oel in Venedig, Dalmatien, Kephalonia findet[5] — schnell Salz darauf werfen wendet nach venedischem Glauben das Unglück ab —, während das Weinverschütten in diesen Gegenden die gegenteilige Vorbedeutung von Glück und Freude angenommen hat.[6] Böses Omen ist ferner in Deutschland, England, Russland,[7] Frankreich, auch bei den Basken[8] das Verschütten von Salz: man verschüttet damit sein Glück, hat Schelte, bissige Reden von Personen, welche ungerufen das Zimmer betreten werden (Oesterreichisch-Schlesien),[9] Familienzwistigkeiten (Russland),[10] Verdruss und Unglück zu erwarten, namentlich muss man sich hüten, es wieder aufzuraffen; indess wendet man den Verdruss nach deutschem Glauben, wenn man sofort etwas von dem Salz hinter sich oder aus dem Fenster (Voigtland)[11] wirft — auch das Gießen von Wein auf die Hand wird als ein älterer abwendender Brauch aus England berichtet.[12] In England ebenso wie auf Kephalonia deutet man das Salzverschütten

---

[1] Schömann 2, 294.
[2] Zingerle No. 82.
[3] Grohmann No. 1566.
[4] Schömann 3, 294.
[5] Düringsfeld 1, 141. 2, 114. 115.
[6] Daselbst 1, 114. 2, 92. 118.
[7] Ausland 1862, 1166.
[8] Brand 3, 233 (nach Michel).
[9] Peter 256.
[10] Ausland 1862, 1611.
[11] Köhler 431.
[12] Brand 3, 165. 167.

Digitized by Google

ferner noch auf Freundschafts- und Liebesbruch.[1] Am Rhein vermutet man von einem Mädchen, welches das Salzfass aufzusetzen vergisst, dass es keine Jungfrau mehr ist;[2] als ein unglückliches Vorzeichen wurde es früher in England gehalten, wenn jemand einer anderen Person beim Salzen half.[3] Einen noch schlimmeren Hader im Hause aber als das einfache Salzverschütten verursacht indes nach schwäbischer Anschauung das Verschütten von Pfeffer;[4] in anderen Gegenden von Deutschland scheint man ihm keine Bedeutung beizumessen.

§ 27.

Ebenso ängstlich wie auf die Abfälle seines Körpers wie Haare, Nägelabschnitte und dergleichen der Naturmensch achtet, damit sie nicht als Teile seiner selbst in der Hand eines Uebelwollenden Mittel werden können, ihm zu schaden, ist er auch besorgt, dass dieses nicht mit den Ueberresten seiner Mahlzeiten geschieht, da er auch durch diese ebenso geschädigt werden kann. Daher werden sie zuweilen, wie z. B. in Neuseeland, weggeworfen,[5] und zwar jedenfalls so, dass kein Unberufener sich ihrer bemächtigen kann — Earle berichtet jedoch, dass man sie in grünen Körbchen an Stäbchen und Stützen gehängt habe, um sie vor Hunden und Schweinen für die nächste Mahlzeit aufzubewahren[6] — oder sie werden auch wol, wie dies mit den Speiseresten des Herschers der Monbuttu und auf der Loangoküste geschieht, in eine Grube geschüttet und vergraben.[7]

---

[1] Brand 3, 165. 167. Düringsfeld 1, 114.

[2] Wolf No. 459.

[3] Brand 2, 165. 167.

[4] Meier 505.

[5] Waitz-Gerland 6, 54.

[6] Journal für Land- und Seereisen 74, 19.

[7] Schweinfurt in Zeitschrift für Ethnologie Bd. 5, S. 13. Globus 28, 280. Allg. Historie der Reisen Bd. 4, S. 675.

Digitized by Google

Vielleicht tritt auch der gleiche Grund für die fernere in Polynesien und auf Mindanao herschende Sitte ein, dass die Reste des Mahles von den Gästen mitgenommen werden,[1] wie dieses gleichfalls in Rom Sitte gewesen zu sein scheint; in Japan schickt man das nicht aufgegessene Confect jedem Gaste nachträglich zu[2] und in Zürich war es noch im 16. Jahrhundert Gebrauch, dass die Ueberreste nach der Zahl der Gäste geteilt und mitgegeben wurden.[3] Auf dem Lande herschen für das Hochzeitsmahl in Deutschland noch vielfach ähnliche Gewohnheiten, namentlich in den baierischen Gegenden, wo ein stehender Ausdruck dafür — das B'schoidessen — bräuchlich ist.[4] In Mittelfranken bringt sogar jeder Hochzeitsgast seinen sogenannten „Maurer" mit, meist eine Frauensperson, damit sie die Reste sammele und heimtrage, welches Amt in der Oberpfalz der das Hochzeitsgeschenk bringenden Person zufällt.[5] Wo in der Oberpfalz der Teilnehmer am Hochzeitsmahle sein Couvert selbst bezahlt und nach dem Preise auch das ihm verabfolgte Quantum bemessen wird, hat er natürlich gutes Recht, dass er das nicht vertilgbare Uebermaß für sich in Anspruch nimmt und es, falls er nicht vorzieht, seine Angehörigen zum Aufessen mitzubringen, mit nach Hause trägt; ein zweiter Teller steht neben dem seinigen, um diesen „Beschaid" daraufzulegen.[6] Im Thüringischen bindet nach dem Hochzeitsfrühstücke im Hause der Braut jeder Gast eine Ecke Kuchen in eine Serviette zum Mitnehmen; auch der den Schluss des eigentlichen Hochzeitsmahles bildende Butterkuchen wird nebst dem Teller und reichlichen Fleischüberresten in eine Serviette gepackt und

[1] Waitz-Gerland 6, 110, 358.

[2] Werner. Die preußische Expedition nach China, Japan und Siam. Leipzig 1873. S. 399.

[3] Die gute alte Zeit S. 715.

[4] Bavaria 7, 401. 402. 992. 2, 284. Leoprechting 247.

[5] Bavaria 3, 965. 2, 286.

[6] Schönwerth 1, 95/6.

Digitized by Google

mitgenommen;[1] in Rauen bei Fürstenwalde wird auf der Hochzeit überhaupt nur Brod mit Butter oder Schmalz gegessen, die andere Speise aber verteilt und den Gästen ins Haus geschickt.[2]

Eine fernere eigentümliche Sitte in Oberbaiern ist es, dass die Gäste oft vom Hochzeitgeber die Erlaubnis erhalten, noch Aftergäste (Kunden), meist indes auf eigene Kosten, einzuladen;[3] in Tiefenbach (Oberpfalz) hat jeder Gast das Recht einen Ehren- oder Nebengast zu benennen,[4] eine Sitte, welche eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Institut der „Schatten" des späteren Altertums hat.[5] Im Thüringischen finden sich sogar bei Hochzeiten und Kindtaufen die „Zupfgeher" ein, Ungeladene, welche sich hinter die Stühle stellen und durch ein Zupfen an Aermel oder Kragen zart andeuten, dass sie etwas vom Schmause wünschen, worauf innen denn auch von den Gästen gereicht wird;[6] in der Bretagne wird lieber gleich das ganze Haus mit Einschluss des Gesindes geladen.[7] Die talmudische Tischanstandsregel verbietet dagegen direct dem Gaste das Einladen noch eines anderen.[8]

Vielfach ist das vollständige Aufessen des Aufgetragenen Forderung des Brauches oder Grundsatz der Höflichkeit, wie dieses namentlich streng die Indianer durchführen;[9] gleichfalls ist es auf der Loangoküste geboten, nichts

---

[1] Witzschel 2, 235. 237.

[2] Kuhn-Schwartz 434.

[3] Bavaria 1, 992.

[4] Schönwerth 1, 64.

[5] Der Name des Parasiten hatte ursprünglich durchaus nicht die spätere verächtliche Bedeutung, sondern bezeichnete in Athen die durch das Loos gewählten Teilnehmer der durch das religiöse Gesetz gebotenen öffentlichen Mahle. Fustel de Coulanges 183.

[6] Witzschel 2, 243.

[7] Ausland 1859, 873.

[8] Seligmann 222.

[9] Waitz 3, 136.

Digitized by Google

beim Essen übrig zu lassen.[1] In China muss jeder Gast die Tasse Reis, welche das Mahl beschließt, vollständig leeren und im Notfall vorher das Zuviel herausnehmen heißen, denn es wäre gegen alle Höflichkeit etwas davon stehen zu lassen;[2] bei den Adighe darf nichts von den Speisen, welche zum Gast getragen sind, in die Küche zurückkehren, sondern die Reste müssen von den zufällig anwesenden Personen, Nachbarn oder Sklaven verzehrt werden;[3] die Thraker schütteten bei ihren Gastmählern den übriggebliebenen Wein über die Kleider der Gäste.[4] Vom Passahlamm der Juden darf ebenfalls nichts übrig bleiben: was bis zum anderen Morgen nicht verzehrt ist, muss mit Feuer vernichtet werden; selbst über die Straße darf nichts davon getragen werden, sondern im Hause, worin man das Lamm zubereitet hat, muss es auch verzehrt werden.[5] Ebenso muss vom Einsetzungswidder und den dazu gehörigen Broden der Ueberrest, welchen die Priester übrig lassen, bis zum Morgen mit Feuer verbrannt werden.[6] Beim Todtenmahl an den Gräbern, welches die Christen in Beibehaltung alten Brauches mehrfach feierten und gegen welches die Kirchenväter oft eifern mussten, war es gleichfalls Gebot, nichts von den Speisen übrig zu lassen,[7] und fast klingt es wie eine Reminiscenz hieran, dass noch jetzt nach thüringischem Glauben die Speisen und Getränke, welche man den Grabmachern auf den Kirchhof schickt, ganz aufgezehrt werden müssen und kein Rest ins Haus zurückgebracht werden darf, wenn in ihm nicht bald wieder jemand sterben soll.[8] Dagegen forderte das römische

[1] Allg. Historie 4, 682.
[2] Globus 31, 164.
[3] Lapinsky im Globus 3, 74/5.
[4] Wachsmuth 1, 61.
[5] 2. Mos. 12, 10. 46.
[6] 2. Mos. 29, 34.
[7] Fehr 56.
[8] Witzschel 2, 259.

Digitized by Google

Herkommen, die Speisen nie ganz aufzuzehren, sondern stets etwas auf dem Tische zu lassen, wofür Plutarch verschiedene Gründe ins Feld führt: der Tisch darf als ein Heiliges nie leer sein, man muss der Esslust Einhalt zu tun wissen, man muss an das Gesinde und den folgenden Tag denken.[1] Die Mongolen halten gleichfalls für eine große Unanständigkeit, die aufgetragenen Speisen ganz zu verzehren,[2] und berühren sich hierin mit den Grundsätzen unserer besseren Gesellschaft. In Südsibirien betrachten unter den türkischen Stämmen die Nachbaren eines glücklichen Jägers es als eine Ehrenpflicht, das erlegte Wild in einer Sitzung zu verzehren und nicht zu weichen, so lange noch ein Rest davon vorhanden ist,[3] und gerade so wie dort der Nachbar dies Beuteverzehrungsrecht hat, ebenso gebührt bei den Eskimos jedem Dorfbewohner ein Anteil an dem erlegten Walross, wobei der Magen beim Verzehren das Möglichste leistet; das Fleisch wird in große Stücke geschnitten und werden diese dann in der Reihe herumgereicht, damit ein jeder Gelegenheit hat, von denselben einen mächtigen Happen mit den Zähnen abzureißen.[4] Der Ostgrönländer gibt statt dessen beim Fange eines Seehundes jeder Familie, welche mit ihm im selben Hause wohnt, einen bestimmten Teil nach Verhältnis der Größe der Familie und des Fanges.[5]

Im deutschen Aberglauben tritt das Gebot des völligen Aufessens der Speise gleichfalls mehrfach auf und wird die Verletzung der Vorschrift mit verschiedenartigen Nachteilen bestraft, wogegen er hinwiederum die genaue Befolgung, also dass kein Speiserest auf dem Tische zurückbleibt, mit schönem Wetter für den folgenden Tag belohnt; dieser

---

[1] Klausen 649.
[2] Klaproth 1. 237.
[3] Schtschukin in Lüddes Zeitschrift 10, 344.
[4] Parry im Journal für Land- und Seereisen Bd. 78, S. 265.
[5] Capitain Graah. Ebendaselbst Bd. 75, S. 84.

Digitized by Google

Glaube herscht durch ganz Deutschland;[1] der schwäbische fordert zu diesem Zwecke stellenweise indes nur die Tilgung des Inhalts der Suppenschüssel.[2] Vom vorgesetzten Brode darf man in Baiern nichts übrig lassen, wenn man nicht Zahnweh bekommen will;[3] in Erlangen muss man, um dasselbe zu vermeiden, wenigstens den Rest des Brodes mitnehmen;[4] von dem dem Hochzeitlader vorgesetzten Bier und Brod darf in der Oberpfalz unbedingt nichts zurück bleiben, es muss nötigenfalls mitgenommen werden, damit der Neid nicht der neuen Wirtschaft ankommen kann.[5] Kommt ein aufgelegtes Brod wieder unangeschnitten von dem Tisch herunter, so werden die Essenden nicht satt;[6] lässt im Voigtlande der Besuch das vorgesetzte Essen stehen, dann wird schlecht Wetter;[7] in Ludwigslust muss Ueberreste der Mahlzeit „de Anner" essen.[8] Noch mehr achtet aber der Aberglaube auf die Neige im Glase: man bringt damit dem Teufel ein Opfer,[9] sie gehört nach oberpfälzischer und norddeutscher Rede dem Gottlosen,[10] sie ist in der Oberpfalz der Trank derer, welche sich unter dem Galgen versammeln, d. h. der Hexen;[11] es schimmert hier überall, wie auch in dem oben mitgeteilten Glauben aus Ludwigslust, jedenfalls noch eine alte Opferidee durch. In Böhmen hingegen sagt man wieder, dass wer sein Bier

---

[1] Grimm No. 279 Wuttke § 48. 206. Witzschel 2, 285 etc.

[2] Birlinger 1, 401.

[3] Panzer 1, 258.

[4] Duller 310.

[5] Schönwerth 1, 64.

[6] Fischer 237.

[7] Köhler 395.

[8] Bartsch 2, 208. „De Anner" (der Andere) wird hier sich auf Geister beziehen, wie in ganz ähnlicher Verbindung bei Schönwerth 2, 305.

[9] Grimm. Mythologie. 1. Auflage. 567.

[10] Schönwerth 3, 42.

[11] Schönwerth 3, 179.

Digitized by Google

bis auf den letzten Tropfen austrinkt, seine oder eines Anderen Kraft trinke.[1] In ein nicht ganz ausgetrunkenes Glas soll man nach rheinischer und sächsischer Vorschrift ja nicht von neuem einschenken, da sonst Gift Folge für den Trinker ist.[2] Ein schottischer Trinkerclub des vorigen Jahrhunderts beugte allen übelen Folgen dadurch vor, dass er die Mitglieder verpflichtete, alles, was sie im Glase ließen, in das eigene Gesicht zu schütten.[3]

Angegessenes Brod darf man nicht liegen lassen; kommt ein Anderer dazu, es über den Galgen zu werfen, so kann man diesem nicht entgehen;[4] beißt ein Anderer hinein, so wird man sich gram;[5] und ebenso gefährlich ist es nach deutschem und französischem[6] Glauben, die Eierschalen nach dem Genuss der Eier ganz zu lassen statt sie zu zerdrücken, was schon den Römern und zwar nicht nur für die Eierschalen sondern auch für die Schneckengehäuse vorgeschrieben war.[7] Wer dieses verabsäumt, läuft Gefahr, falls ein Fieberkranker die Schale findet, dass dessen Krankheit auf ihn übergeht, oder falls Hexen sich derselben bemächtigen, sie darin nisten, ihm oder seinem Federvieh schaden; im Brandenburgischen lässt man nur die Hühner dann nicht mehr legen.[8] Den vielfältigen Gebrauch von Eierschalen bei Hexereien bezeugt unter Anderen bereits Conrad Gessner.

Das Gesetz des Manu enthält vielfache Bestimmungen über die Reste der Mahlzeit. Der Bramane soll die seinigen, welche stets entfernt vom Orte, wo das heilige Feuer sich befindet, hinzulegen sind, keinem Sudra geben, außer

---

[1] Grohmann No. 1604.
[2] Wuttke § 206 (Rhein). Mündlich aus Provinz Sachsen.
[3] Brand 2, 263.
[4] Grimm No. 168.
[5] Wuttke § 212.
[6] Vingtrinier 248.
[7] Plinius 28, 4.
[8] Grimm No. 328. 1119. Globus 28, 347.

Digitized by Google

wenn dieser sein Diener ist; tut er es bei einem Manenmahl, so ist er unrettbar der Hölle verfallen. Diese Reste vom Manenmahl, welche eigentlich den vor ihrer Initiation verstorbenen Kindern und den Seelen der Männer, welche ohne Grund Frauen ihrer Kaste verlassen haben, gehören, sollen nebst dem was zu Boden gefallen ist, den fleißigen und gutartigen Dienern gegeben werden; die Reste des Manenkuchens selber aber mögen an Kuh, Bramanen, Ziege, Vogel gegeben oder ins Feuer oder Wasser geworfen werden.[1] Nach einer Stelle mag jeder die Reste eines Mahles, welches respectabelen Gästen gegeben ist, ebenso die Reste eines den Göttern gebrachten Opfers essen,[2] eine andere hingegen verbietet wieder, die Reste eines Anderen zu essen, oder Nahrung von einem Anderen anzunehmen, der dieses thut;[3] ein Arbeiter, Barbier, Familienfreund oder ein Unglücklicher, welcher Arbeit anbietet, können unbeschadet die Nahrung, welche ihnen von denen gegeben wird, zu welchen sie im Abhängigkeitsverhältnis stehen, annehmen.[4]

Eine weitere interessante Sitte in Bezug auf den Ueberrest des Mahles findet sich in Ueberlebung alten Opferbrauches in vielen Gegenden Deutschlands: zu bestimmten Zeiten wird dieser Ueberrest oder auch eine besondere Speisegabe auf dem Tische während der Nachtzeit gelassen, um als Nahrung für die zu diesen Zeiten herumziehenden Seelen oder die verblassten Göttergestalten unsers alten Heidentums zu dienen. In Tirol lässt man Allerheiligen oder in der vorangehenden Nacht die Ueberbleibsel der für den Tag gebackenen Kuchen auf dem Tische stehen und stellt Lichter um sie herum, denn diese Ueberbleibsel gehören den armen Seelen;[5] anderwärts in

[1] Manu 2, 56. 3, 245. 246. 249. 260. 261. 4, 80. 81.
[2] Manu 3, 285.
[3] Manu 4, 211. 212.
[4] Manu 4, 253.
[5] Panzer 2, 103. Wolf-Mannhardt 3, 342.

Digitized by Google

Tirol bleibt in der Nacht vor Dreikönigen der Rest des Nachtmahles, welches vorschriftsmäßig aus drei Gerichten bestehen soll, auf dem Tische, damit die in der Nacht umziehende steinalte Perchta oder Stampa, auch wol Ghanga genannt — im Pustertale mit ihren Kindern —, sich daran sättige, in älteren Zeiten stellte man zu diesem Zwecke auch wol Nudeln auf das Dach;[1] in Oberbayern erhielt Frau Bert bis vor kurzem in dieser Nacht noch Küchelchen, welche ihr auf den Tisch gelegt wurden.[2] In der Bretagne wird in der Nacht von Allerheiligen das Essen gleichfalls nicht abgetragen, damit die Seelen sich desselben bedienen können;[3] in Périgord bleibt am Allerseelenabend von jedem Gerichte ein Rest auf dem Tische stehen, welche Reste noch durch Fleisch und Wein verstärkt werden, oder man setzt auch wol den Seelen neunerlei Gerichte auf;[4] in der Normandie wird Sylvesternacht der Tisch für die Feen gedeckt,[5] in anderen französischen Gegenden ließ man früher in der ganzen Zeit von Weihnacht bis zum Beschneidungstage Tag und Nacht Brod auf dem Tisch, weil in dieser Zeit die heilige Jungfrau ihr Mahl auf Erden einzunehmen gewohnt war.[6] Gerade die Weihnachtszeit spielt auch in anderen Gegenden für diese Opferbräuche eine wichtige Rolle. In Skandinavien bleiben die Speisereste, denen man noch eine Kanne Bier hinzufügt, während der Julnacht auf dem Tische stehen;[7] in Montenegro, Dalmatien, der Herzegowina, auch in Teilen Serbiens

---

[1] Zingerle No. 1142. 1144. 1537. Alpenburg 48. Wolf-Mannhardt 3, 334. Früher geschah dieses Uebriglassen für die Stampa an den drei Rauchnächten. Zingerle No. 1140. 1537.

[2] Bavaria 3, 941

[3] Villemarque. Volkslieder aus der Bretagne. Tübingen 1841. S. 263 Anmerkung.

[4] Mannhardt. Mythen 724. 725 (nach de Nore).

[5] Ebendort 725 (nach Bosquet).

[6] Thiers 128.

[7] Mannhardt. Mythen 725.

Digitized by Google

wird gleichfalls der Weihnachtstisch nicht eher abgedeckt, als bis das Haus nach drei Tagen wieder gereinigt wird, während anderwärts in Serbien die Speisen wenigstens während der heiligen Nacht auf dem Tische bleiben;[1] in Oesterreichisch-Schlesien lässt man Christabend Speisen für die armen Seelen übrig, denen es erlaubt ist, um Mitternacht davon zu essen;[2] auch in Böhmen lässt man alsdann von jeder Speise etwas auf dem gedeckten Tische und zwar hier, damit der Fuchs im folgenden Jahre keine Hühner holt.[3] Als ausgesprochener Opfer- und Bittbrauch tritt uns diese Weihnachtsspeisegabe noch in Mähren entgegen: man legt Christabend von jeder Speise einen Löffel voll auf einen besonderen Teller und wirft diese Gabe nachher dann in den Brunnen, welcher in gereimter Formel gebeten wird, das Festmahl mit zu genießen und dafür Wasser in Fülle zu geben.[4] Im Odenwald wieder ist es die Nacht vor Fastensonntag, wo für die lieben Engel die leckersten Speisen aufgesetzt und ihnen alsdann die Fenster geöffnet werden;[5] prosaischer stellt man in der Oberpfalz die Reste des Mittagsmahles vom Fastnachtsdienstag in einer alten Scherbe auf des Nachbars Grund, damit der Fuchs nicht in das eigene Haus kommt.[6] Diese Einmischung praktischen Zweckes in den Opferbrauch weist auch der preußische Glaube auf, nach welchem man dadurch, dass man Abends Tischtuch, Schüssel, Löffel und Brod — stellenweise überhaupt das restliche Abendessen — auf dem Tische liegen lässt, das Quälen von Mensch und Vieh durch die Mahr (den Alp) verhindert.[7] In Böhmen sind die Laren gewohnt in den Nächten von Donnerstag auf

[1] Rajacsich 132. 127. 120. 125.
[2] Peter 274.
[3] Grohmann No. 356.
[4] Grohmann No. 321.
[5] Grimm No. 896.
[6] Schönwerth 1, 350.
[7] Tettau und Temme 286. Wuttke § 194.

Digitized by Google

Freitag von der Speise der Menschen zu genießen, man lässt ihnen daher für diese Nacht die Speisereste stehen,[1] Schließlich sei noch einer poetisch-zarten Anschauung des tiroler Volkes Erwähnung getan: setzt man am Christabend eine große Schüssel voll Milch mit den Löffeln der Hausbewohner im Kreise um dieselbe geordnet auf den Tisch und kehrt um Mitternacht aus der Kirche zurück, dann findet man einen, manchmal auch zwei von den Löffeln nicht mehr an ihrer Stelle, weil Maria und das Christuskind mit ihnen gegessen haben; den glücklichen Inhabern dieser Löffel aber geschieht etwas Außerordentliches in diesem Jahre.[2]

Im katholischen Süddeutschland sammelt man vielfach die ganze Woche hindurch die Brosamen des Tischtuches in der Tischtruhe und schüttet sie Samstagnacht ins Herdfeuer, sie dienen dann am Sonntag den armen Seelen zur Absättigung;[3] in der Umgegend von Luhe in der Oberpfalz wirft man sie sowie sonstige Speisereste als Opfer für die Holzfräulein in den Ofen,[4] ein einfaches Wegwerfen der Brosamen ist nicht gestattet, sie müssen durch das Feuer als dem heiligen reinigenden Elemente vernichtet werden. Auch den Tropfen, welcher an der Schüssel beim Schöpfen hängen bleibt oder was dabei auf den Tisch fällt, die Milchstraße von der Schüssel zum Kinderteller, lässt der süddeutsche Glaube nicht unbeachtet: es darf dieses nicht wieder in den Teller hineingenommen werden, sondern muss den armen Seelen verbleiben, stellenweise wie z. B. in der Gegend von Wunsiedel auch den Moosfräulein,[5] wie man überhaupt noch sprüchwörtlich in der Oberpfalz sagt, dass was bei Tische übrig bleibt, für die Holzfräulein

[1] Grohmann. Sagen 194.
[2] Zingerle No. 1561.
[3] Rochholz. Glaube 1, 323. Schönwerth 1, 285.
[4] Bavaria 2, 238.
[5] Panzer 2, 69. Schönwerth 1, 285.

Digitized by Google

aufgehoben wird.[1] Eine Sage der Rheinpfalz erwähnt der Sitte, den Rest des Mahles als das sogenannte „Gottesteil" zur Seite zu stellen, welches in dieser Sage dann einem sich später dafür dankbar erweisenden Bergmännchen als Erfrischung gereicht wird.[2] Mit der Bedeutung des Speiserestes als Opfergabe hängt wol auch die in Oettingen (Oberpfalz) geltende Redensart zusammen, dass wer zu essen aufgehört hat und nochmals anfängt, der Katze einen Pfennig geben müsse;[3] unter der Katze wird sich hier wol der Hausgeist bergen.

Kaum in einem anderen Brauche tritt uns so deutlich wie in diesen durch ganz Europa sich ziehenden Gewohnheiten der Speisegabe das Hereinragen des Heidentums in unsere modernen Volksanschauungen entgegen; es ist noch das alte Opfer, sei es nun den überlebenden alten Göttergestalten, sei es den christlichen Engeln oder gar der Jungfrau gegeben, oder sei es umgewandelt in eine Speisung der armen Seelen, in deren Auffassung die überlebenden heidnischen Ideen sich wol am innigsten mit den Anschauungen des christlichen Volksglaubens gemischt haben; es ist noch das heidnische Hauptfest, an welchem diese Gebräuche am festesten haften; es ist in einem Worte noch ein Stück Heidentum, farbenfrisch, lebenskräftig und widerstandsfähig, mitten in Anschauungen und Lebensgewohnheiten, welche mehr als ein Jahrtausend von den Zeiten trennt, wo dieses Heidentum die Gedanken und Gefühle der Vorfahren beherrschte.

§ 28.

Die Fröhlichkeit, die gehobene Stimmung beim Mahle lässt dieses als die geeignete Zeit für die Fassung wichtiger Entschlüsse erscheinen, die Phantasie ist erregter

---

[1] Schönwerth 2, 378.
[2] Bavaria 4[2] 836.
[3] Schönwerth 1, 359.

Digitized by Google

und manche Bedenken, welche sonst der Fassung des Entschlusses vielleicht hemmend in den Weg treten würden, verschwinden in diesem Momente. Tacitus berichtet uns von den Deutschen, dass sie ihre wichtigsten Beschlüsse während der Gelage fassten, Strabo und Plutarch von den Persern, dass sie beim Wein über die wichtigsten Dinge beratschlagten;[1] gleichfalls besagt ein griechischer Vers, den uns Plutarch aufbewahrt hat,[2] dass

„Besserer Rat und Sinn bei vollem Magen sich finde"

und diesem Grundsatze entsprechend finden wir auch als alte griechische Sitte Beamtenberatungen in Form gemeinschaftlicher Mahlzeiten.[3] Ferner huldigen die Indianer Südamerikas vielfach gleichem Brauche: in Guiana wird der Kriegshauptmann beim Mahle gewählt,[4] am Ucayali berät man vor dem Kriege erst, nachdem man sich durch Chichagenuss in die nötige Begeisterung versetzt hat,[5] die Araukaner schlichten bei ihren großen Schmausereien die wichtigsten Staatsgeschäfte.[6] Auch die Bewohner Tongkins lieben es, ihre Angelegenheiten über Tisch zu verhandeln.[7] In eigentümlichem Gegensatz zum alten germanischen Brauche steht der moderne deutsche Aberglaube, dass gerade das, was über der Mahlzeit verabredet wird, misslingt[8] — sollte sich hierin vielleicht christlicher Einfluss in bewusstem Gegensatze zum heidnischen Brauche erkennen lassen?

---

[1] Strabo 1333. Plutarch. Tischreden 7, 9, 1.

[2] Tischreden 7, 2, 1.

[3] Tischreden 7, 9, 1. (Tischreden 7, 10 findet sich eine längere Erörterung über die Frage, ob diese Beratungen beim Wein empfehlenswert seien.)

[4] Bastian. Seele 125.

[5] E. Grandidier in Nouvelles Annales 67⁴ 77.

[6] Neue Sammlung von Reisebeschreibungen. Hamburg 1780 ff. Bd. 4ᵇ S. 142.

[7] Globus 32, 330.

[8] Grimm No. 822.

Digitized by Google

Und wie dem schnellen Fassen eines Entschlusses das Mahl günstig ist, so auch der festeren Verbrüderung zur Ausführung des Entschlusses: wenn die Sinne erregt und das Herz offen, dann schließt sich schnell zusammen, was unter anderen Umständen sich nur ungern, vielleicht nur unter Vorbehalt, vielleicht gar nicht zusammengefügt hätte. Daher verpflichten sich die Indianer durch Teilnahme am gemeinsamen Mahle zur Kriegsfolge;[1] daher halten bei den Abchasen die Hirten vor dem Frühjahrsauszuge gegürtet und mit dem Wanderstabe in der Hand ein gemeinsames Mahl und verpflichten sich dabei zu gegenseitiger Hülfegewährung,[2] Bräuche, welche uns ähnlich auch bei anderen Völkern entgegentreten. Auf Madagaskar ward vor Beginn eines Krieges ein Ochse geschlachtet, sein Fleisch verteilt und gegessen, und jeder, welchem dieses und das Eintauchen seiner Sagaie in das Blut des Ochsen gestattet wurde, als Bundesgenosse angesehen.[3] Gleicherweise wird bei den Battas zum Zeichen der Kriegsverbrüderung von Dörfern Büffelfleisch gegessen,[4] gehört zum Schlusse der Blutsbrüderschaft unter den Dayaken wie auch bei manchen anderen Völkern außer den übrigen Ceremonien das bindende gemeinschaftliche Mahl,[5] verpflichtet bei den Singphos die Annahme von Fleisch des vor wichtigen Unternehmungen geschlachteten Büffels zur Nachfolge,[6] und schließt bei den Abors der Austausch von Fleisch Bündnisse;[7] bei den Garos stopft und gießt man sich beim Abschluss des Friedens gegenseitig Fleisch und Reisbier in

---

[1] Waitz 3, 148.

[2] Bastian in Zeitschrift f. Ethnologie Bd. 8. Versammlungsberichte S. 59.

[3] de Pagès in Bohn 5 255.

[4] Waitz 5a 191.

[5] Baseler Missionsmagazin 40d 133.

[6] Dalton a. a. O. 5, 186.

[7] Dalton 195.

Digitized by Google

den Mund,[1] auf Neuseeland muss jede vollkommene Versöhnung durch ein gemeinschaftliches Mahl bekräftigt werden.[2] Die orientalische Sitte des gemeinsamen Brodessens als Zeichen des Friedens, der Freundschaft, des Schutzes gehört gleichfalls in diesen Ideenkreis.

Im alten Testament begegnet uns die Sitte der Bundesbestätigung durch Gemeinschaft des Mahles mehrfach. Als das Volk das Gesetz Jehovahs annahm, da „schauten sie Gott und aßen und tranken“;[3] als Jethro, der Schwiegervater des Moses, sich den Israeliten anschließt, da kamen Aron und die Aeltesten „das Brod mit ihm zu essen“,[4] und gleicherweise als Jakob sich mit seinem Schwiegervater vergleicht, da aßen die beiden Parteien auf dem Gedächtnishaufen und Laban ruft als Zeugen des Vertrages eben diesen Haufen und dieses Mahl an.[5] Aehnliche Anschauungen herschten auf Samoa und boten hier den Missionaren einen günstigen Anknüpfungspunkt für das Verbrechen des Judas, welches den Neubekehrten aus diesem Grunde um so verabscheuungswürdiger erscheinen musste.[6] Die Ablehnung einer Einladung erscheint entsprechend diesen Ideen leicht als eine feindliche Demonstration, wenigstens findet bei den arabischen Stämmen eine derartige Auffassung statt.[7] Um alle diejenigen, deren Dienste sie brauchten, zu Tisch- und Hausgenossen zu machen und sie dadurch in ein näheres Verhältnis zu sich zu rücken, sollen nach Plutarch die Perserkönige ihren Freunden, Feldherren und Leibwächtern immer Speisen von ihrer Tafel zugeschickt und sogar die Sklaven- und Hundemahlzeiten auf ihrer

---

[1] Dalton 268.
[2] Earle a. a. O. 75, 335.
[3] 2. Mos. 24, 11.
[4] 2. Mos. 18, 12.
[5] 1. Mos. 31, 46. 52.
[6] Turner. Polynesia 325.
[7] Sprenger 1. 496 Anmerkung.

Digitized by Google

Tafel haben auftragen lassen.[1] Nach arabischen Begriffen tritt der Gast durch Annahme des Mahles in eine Art Schutzverhältnis, und weigerten sich daher die Abgesandten von Tayif, als sie mit Mohammed über ihren Anschluss verhandelten, die von diesem ihnen gesandten Nahrungsmittel vor Abschluss des Vergleichs zu genießen, um nicht als seine Gäste und als solche als seine Schützlinge angesehen zu werden.[2]

Das klassische Altertum legte dem gemeinschaftlichen Mahle gleichfalls eine hohe Bedeutung in Bezug auf Staat und Cult bei. In Sparta fand ein gemeinschaftliches Mahl abgesehen von den Festtagen zweimal im Monat statt und zwar mit Zwang der Teilnahme, denn ein Nichtteilnehmen daran brachte Ausschluss von der Bürgerschaft mit sich;[3] außerdem musste auch hier und ebenso in Athen an jedem Tage eine Anzahl dazu — in Athen durch das Loos — Erwählter sich in gemeinsamer Mahlzeit, welche als eine geheiligte, für das Wohl des Staatswesens unumgänglich nötige betrachtet wurde, vereinigen; das Auslassen dieses Mahles auch nur an einem Tage drohte in Sparta mit dem Verlust der göttlichen Gunst; späterhin beschränkte sich die Sitte in Athen auf ein gemeinschaftliches Mahl der Prytanen im Prytaneum.[4] Wurde in Athen der Sohn behufs Aufnahme in die Phratrie dieser von seinem Vater vorgestellt, so opferte die Phratrie und die Mitglieder teilten das gekochte Opferfleisch in gemeinsamem Mahle mit dem Neulinge, ihn dadurch als den Ihrigen anerkennend, während sie bei Zweifel an der Echtheit seiner Geburt vorher das Fleisch vom Altar nahmen;[5] es liegt hier die alte Idee zu Grunde, dass gemeinsamer Genuss namentlich

---

[1] Tischreden 7, 4, 5.
[2] Sprenger 3, 485.
[3] Fustel de Coulanges 230.
[4] Daselbst 183.
[5] Daselbst 136/7.

Digitized by Google

durch die Religion geweiheter Nahrung ein festes, ja unlösliches Band bildet. Ferner spielte das gemeinschaftliche Opfermahl in den Amphiktyonien gleichwie in dem latinischen Städtebündnis seine wichtige symbolische Rolle, die einzelnen Städte wurden durch das gemeinsame Mahl ihrer Vertreter zu politischer Einheit verknüpft.[1] Im römischen Bürgerleben erscheint das gemeinschaftliche Mahl in zweierlei Form, erstens in dem der Curialgenossen, welches diese an den Fornicalien und einigen anderen Festen um den Herd des betreffenden Curiengebäudes versammelte und in den dabei gebräuchlichen Speisen die Einfachheit der alten Zeit darstellte und aufbewahrt hatte, und dann in dem gemeinschaftlichen Mahle sämmtlicher Hausgenossen am Feste der Vacuna,[2] wie in dem fröhlichen Essen, welches der Familienälteste der Verwantschaft gab, wenn am 20. Februar die Charistia gefeiert wurde, dem Feste, von welchem Ovid singt, dass an ihm mehr denn sonst die Eintrachtsgöttin gnädig gesinnt sei.[3] Die ursprüngliche Idee des Curienmahles erlosch indes nach und nach: die Mitglieder der Curie glaubten sich von der Pflicht der Teilnahme entbinden zu können, das Mahl wurde eine reine Formalität zu Gunsten der Priester und an Stelle des gemeinsamen Mahles trat eine Verteilung von Geld und Lebensmitteln an die Mitglieder der Curie.[4] Das oben erwähnte Hausmahl findet sein interessantes Gegenbild in dem französischen Brauche, dass der Hausherr am Dreikönigstage alle seine Kinder bei Tisch versammelte und selbst die kleinsten dazu aus den Betten geholt wurden; unterließ man dieses, so wurden die armen Würmer durch böse Geister, welche sie quälten und wol gar aus den

---

[1] Daselbst 250/1.
[2] Klausen 931. Fustel de Coulanges 136.
[3] Creuzer 4, 759. Ovid. Fasten 2, 617.
[4] Fustel de Coulanges 136.

Digitized by Google

Betten warfen, für diese Nichtteilnahme am Familienessen gestraft.[1]

Auch den Agapen der älteren Christen, welche anfangs vor dem Abendmahl, dann nach demselben und noch später bei sonstigen feierlichen Gelegenheiten stattfanden, und Reiche und Arme, Vornehme und Geringe zu einem ehrbaren, von religiöser Unterhaltung und Hymnensingen begleiteten Mahle versammelten, lag die Idee einer Verbrüderung, bei ihnen in dem Herren, zu Grunde, welche erst später gegen das Materielle des Mahles zurücktrat, um ihre Stelle, namentlich bei den Gedächtnismahlen der Märtyrer an deren Todestagen, den ärgsten Ausschreitungen, der Schwelgerei und Trunkenheit zu überlassen. Diese Ausartungen waren es, welche den Eifer der Kirchenväter, des Tertullian, Gregor von Nazianz, Chrisostomos, Ambrosius und Augustin, und ihre Verdammung der Liebesmahle sowie das Verbot derselben seitens verschiedener Concilien hervorriefen: das Concil von Laodicea verdammte sie in scharfen Ausdrücken, das von Karthago verbot die Teilnahme der Geistlichkeit, das von Agde (Sens) das Bankettiren in den Kirchen, wie man aber an dem langen Ueberleben der Sitte in den einzelnen Gegenden und den widerholten Verboten sehen kann, ohne durchgreifenden Erfolg; erst dem Concil von Trullo im Anfange des achten Jahrhunderts gelang es, die Unsitte gänzlich zu unterdrücken.[2]

Diesen altchristlichen Liebesmahlen stellt sich das gemeinsame Mahl der indischen Pilger bei dem großen Feste des Dschagannath zur Seite, wo wie dort alle Kastenunterschiede, welche in Indien das Zusammenessen mit dem Niedrigerstehenden verbieten, aufgehoben sind;[3] und so groß ist hier die Wichtigkeit, welche auf die Teilnahme am Mahl gelegt wird, dass ein Sichausschließen aus Kasten-

[1] Cortet 47.
[2] Lecky 2, 120. Milman 2, 320. Haug 558.
[3] Wiese 1, 328. Vergl. Ehrmann 3, 288.

Digitized by Google

stolz die Verweigerung der Absolution seitens der Priester nach sich zieht;[1] nach Wilson ist unter diesem gemeinsamen Mahle indes nur die gleichmäßige Verteilung der vorher dem Idol dargebrachten Nahrungsmittel an alle Anwesenden zu verstehen,[2] was ja aber auch auf dieselbe Idee hinausläuft. Aehnlich gilt in der Bretagne beim Seelenmahl, welches um Mitternacht vor dem Begräbnis aufgetischt wird, kein Rangunterschied nach Stand oder Reichtum.[3] Ueberhaupt ist das gemeinschaftliche Essen, namentlich von Nahrungsmitteln, welche vorher den Idolen dargebracht und dadurch geweiht sind, ein unter den meisten Vishnusekten, dann auch unter den Sikhs herschender Brauch,[4] wie gleicherweise sehr gebräuchlich unter allen Sekten das Weihen von Nahrungsmitteln durch Opferung und demnächstige Verteilung an die anwesenden Verehrer ist; abwesenden Vornehmen wird ihr Teil wol auch in das Haus geschickt.[5] Besonders streng halten die Sadhs, eine Unitariersekte unter den Hindus, auf das gemeinschaftliche Mahl der Glaubensgenossen an den auf die Vollmonde fallenden Festen.[6] Die Aufnahmeceremonie bei den Siva-Narayanis, welche einen einzigen Gott verehren, von dem keine Attribute ausgesagt werden können, besteht darin, dass auf eines der heiligen Bücher Betel und Zuckerwerk gelegt und demnächst zum Genuss unter die Anwesenden mit Einschluss der Neuaufgenommenen verteilt werden, wobei man einige Texte aus dem Buche vorträgt.[7] Eigentümlicher war die Aufnahmeceremonie von Hinduproselyten bei den Sikhs; sie bedienten sich dazu des Wassers, welches einem der Ihrigen in die Hand gegossen, von jedem An-

---

[1] Baseler Missionsmagazin 1842[3] 77.
[2] Wilson 1, 163.
[3] Villemarqué 236.
[4] Wilson 1, 163. 275.
[5] Wilson 1, 116.
[6] Wilson 1, 356.
[7] Wilson 1, 358.

Digitized by Google

wesenden mit den Zähnen berührt wurde und dann von dem Aufzunehmenden hinuntergeschlürft werden musste, um ihn von jedem Kastenstolze — die Sikhs verwerfen das Kastenwesen — zu heilen;[1] ob in diesem Brauche auch die Idee der Bindung im Schlucken des Wassers, welches die anderen Gläubigen berührt, mitspricht, muss dahingestellt bleiben.

In deutschen Landen erscheint noch mehrfach das gemeinschaftliche Mahl als Gelegenheit und Anlass zur Versöhnung sich feindlich Gegenüberstehender. In Rotenburg trank man vor noch nicht langer Zeit am Abend des 24. Juni den Johannissegen und versammelte sich dabei zu piqueniqueartigem Mahle vor den Häusern; althergebrachte Sitte hierbei aber war, dass Nachbarn, wenn sie auch das ganze Jahr hindurch sich befeindet, bei dieser Gelegenheit sich versöhnen und mit einander essen mussten.[2] In der Tübinger Gegend ladet man zu großen Hochzeiten alle Dorfbewohner, sowol Freunde als Feinde ein,[3] und im Voigtländischen laden zu Trauerfeierlichkeiten sich die Nachbarn auch dann ein, wenn sie jahrelang verfeindet sind und sogar vielleicht unter einander processiren; manche alte Feindschaft soll dieser schönen Sitte schon ihr Aufhören verdankt haben.[4] Im Canton Luzern bot früher das Fastnachtsfeuer, welches allen alten Groll verzehren sollte, die Gelegenheit für die Versöhnung der Nachbarn;[5] das früher in Irland und Wales am 1. November angezündete Feuer hieß das Friedensfeuer, das Fest selbst das Friedensfest;[6] in polnischen Dörfern des österreichischen Schlesiens ist das gemeinsame Verzehren der Osterlämmer Anlass zu allgemeiner Versöhnung, man stößt mit einander

[1] Forster. Bengalen 1, 296.
[2] Meier 427.
[3] Meier 481.
[4] Köhler 255.
[5] Lütolf 564.
[6] Daselbst. Anmerkung.

Digitized by Google

an, trinkt und umarmt sich und lässt allen Groll fahren.[1] Und wie in Deutschland, so in Indien! Hier spielen bei den Sudras die festlichen Mahle dieselbe Rolle für die Ausbringung ihrer Streitigkeiten, für die Versöhnung feindlicher Parteien; vielfach halten sie sogar darauf, dass vor Beginn des Schmauses durch erwählte Schiedsrichter jede Streitigkeit geschlichtet oder wenigstens ihre Schlichtung versucht wird.[2]

Wir finden oder fanden wenigstens bis vor nicht langer Zeit auch außerdem in Deutschland noch verschiedene durch das Herkommen gebotene gemeinschaftliche Mahlzeiten in einzelnen ländlichen Gegenden, welche auf die frühere große Bedeutung derselben im Gemeindeleben hinweisen. Nach einem älteren Brauche der altmärkischen Wenden wurde alljährlich ein Hahn so lange gejagt, bis er ermüdet hinfiel, dann todtgeschlagen, gekocht und verzehrt, während welcher Mahlzeit sich niemand aus dem Dorfe entfernen durfte; auch musste ein jeder Dorfbewohner von einem zu diesem Tage gebackenen großen Brode erhalten. Es sollte das Gedeihen des Viehes durch diesen Brauch gefördert werden;[3] diese Annahme deutet auf alten Opferbrauch, das Verbot des Dorfverlassens wol auf eine Verbrüderungsceremonie. In Engerda im Altenburgischen versammelt sich noch jetzt nach einem alljährlich nach Pfingsten abgehaltenen Gerichte über die im Laufe des Jahres zur Anzeige gekommenen Uebertretungen der Dorfordnung die gesammte Gemeinde mit Einschluss der Frauen und Kinder zum „Biertrunk“;[4] zu dem jährlichen gemeinschaftlichen Trunke in Gödewitz musste aus jedem Hause ein Bewohner kommen und das Bier bis auf den letzten Tropfen

---

[1] Vernaleken 302.

[2] Dubois 1, 391.

[3] Kuhn. Märkische Sagen und Märchen. Berlin 1843. S. 335.

[4] Grässe. Sagenschatz des Königreichs Sachsen. Dresden 1874. Bd. 2 S. 392/3.

Digitized by Google

geleert werden[1] — wir werden hier wol Nachklänge heidnischer Opfertränke vor uns haben, und müssen uns, wie auch bei dem wendischen Brauche, wundern über das zähe Festhalten an dem Zwange zur Anteilnahme für die Gesammtheit, nachdem längst jeder Gedanke an den ursprünglichen Zweck erloschen ist. Ein Verpflichten durch Nahrungsmittelgabe tritt uns in dem noch jetzt in dem voigtländischen Marktflecken Möschlitz herschenden Brauche entgegen, die Gemeindebeamten und Gemeindediener durch Einhändigung zweier Fastenbretzeln unter gleichzeitiger Verpflichtung durch Handschlag zu dingen.[2]

Eine wichtige Rolle im deutschen Volksrechte spielte ferner früher die Sitte des Weinkaufes, des Mittrinkens der Gemeinde als Zeugin bei Contractschlüssen, wozu noch im vorigen Jahrhundert stellenweise die Gemeinde durch die sogenannte Bauernglocke zusammen gerufen wurde.[3] Für die Gemeinden ist dieser Brauch erloschen, für die Contrahenten selbst findet er sich noch in einzelnen Gegenden. So besteht im Eifellande der „Wingkoff" noch zur Sitte, er wird bei Abschluss vom Käufer oder Verkäufer ausbedungen und besteht in einer bestimmten Quantität Getränkes, welche von beiden gemeinsam genossen wird;[4] so ist in Masuren noch beim Kauf und Verkauf der „Leinkauf", welcher schon im 14. Jahrhundert im pomesanischen Rechte erwähnt wird, üblich: man benennt mit diesem Worte das Getränk, welches man beim Abschluss genießt und dessen Neige man rückwärts über den Kopf gießt, damit das Gekaufte gedeihe.[5] Im Waldeckschen ist „Wienkopp hallen" ein Ausdruck für das Feiern der Verlobung,[6]

---

[1] Wolf. Beiträge 1, 191.

[2] Köhler 230.

[3] Abhandlung von den Fingern. Leipzig und Eisenach 1756. S. 207.

[4] Schmitz 96.

[5] Töppen 98.

[6] Curtze 515.

Digitized by Google

und auch anderwärts findet sich noch in Deutschland der Ausdruck selbst aber ohne entsprechenden Brauch.

§ 29.

Die Idee enger Vereinigung, welche durch das Zusammenessen zweier Personen symbolisch angedeutet wird und welche in frühesten Zeiten wol auch als eine wirkliche betrachtet wurde, da der gleiche Nahrungsstoff in beide Körper überging, findet ihren ausgeprägtesten Ausdruck in der durch alle Weltteile verbreiteten Sitte, die Ehe durch ein Zusammenessen oder ein Zusammentrinken des Brautpaares zu schließen oder wenigstens diese Ceremonie als eine notwendige den eigentlichen Eheschluss begleiten zu lassen. So war es im alten Mexiko[1] und in Texas[2], im alten Macedonien, wo ein Brod mit dem Schwerte geteilt und gemeinschaftlich gegessen wurde,[3] so war und ist es noch in Indien, so ist es bei den nordamerikanischen Indianern,[4] den Orang Benue[5] und vielen anderen Völkern, so bildet noch in China,[6] Japan[7] und bei den Indochinesen,[8] ebenso wie bei den Samojeden[9] und den Wotjaken,[10] bei welch Letzteren der Priester vorher das betreffende Bier weihet, das Trinken der bei diesen Völkern gebräuchlichen berauschenden Flüssigkeiten aus demselben Gefäße einen Teil der Hochzeitsceremonie; im griechischen und römischen Hochzeitsceremoniell erscheint das Teilen

---

[1] Waitz 4, 132.

[2] Domenech in Nouvelles Annales 57² 353.

[3] Gubernatis. Die Tiere in der indogermanischen Mythologie. Leipzig 1874. S. 150.

[4] Waitz 3, 105.

[5] Waitz 5ª 177.

[6] Müller. Allgemeine Ethnologie. Wien 1873. S. 391. Werner 213

[7] Werner 343.

[8] Gubernatis 150.

[9] Castrén. Reisen im Norden. Leipzig 1853. S. 253.

[10] Beschreibung 1, 55.

Digitized by Google

eines Kuchens zwischen den Eheschließenden gleichfalls als wesentlicher Teil des Abschlusses der Ehe.[1]

In Indien bildet das Essen von demselben Blatte oder aus derselben Schüssel, wozu dem Brautpaare unter gewissen Ceremonien nach Beendigung der großen Mahlzeit der Gäste besonders servirt wird, das eigentliche Symbol der engen Vereinigung der Ehegatten, es ist das einzige Mal in ihrem Leben, dass das Weib der Ehre gewürdigt wird, mit dem Manne und nicht nach ihm und von seinen Resten zu speisen.[2] Zunächst isst der Bräutigam, recitirt dabei folgendes Gebet:

> Ich binde mit dem Bande der Nahrung dein Herz und deine Seele an den Edelstein (meiner Seele); ich binde sie mit Nahrung, welche der Faden des Lebens ist; ich binde sie mit dem Knoten der Wahrheit.
>
> Möge dein Herz das meine werden und meines das deine.
>
> Da Nahrung das Band des Lebens ist, binde ich dich damit!

und reicht alsdann den Ueberrest der Braut.[3] Im alten Indien verzehrte das Paar nach der Ankunft im Hause das Speiseopfer gemeinschaftlich.[4] Bei den Teliga Ostindiens begleitet die Widerversöhnung der Eheleute nach geschehenem Ehebruche gleichfalls das Zusammenessen einer geweihten Speise, welche der Priester ihnen reicht.[5]

Auf Neuguinea[6] ebenso wie bei den Dayaken[7] treten neben dem gemeinsamen Essen beziehungsweise für dasselbe Betel und Cigarre ein, welche sich die Brautleute gegenseitig in den Mund stecken; kaut der Ehegatte im späteren Leben ein Betelblatt und überlässt es der Gattin zu wei-

---

[1] Fustel de Coulange 45. 47.
[2] Dubois 1, 315. 344.
[3] Colebrooke 1, 234.
[4] Grohmann No. 917 Anmerkung.
[5] Buchanan bei Wiese 1, 446.
[6] Waitz 6, 633.
[7] Ausland 1867, 723.

Digitized by Google

terem Genusse, so erscheint dieses in Indien wie auch bei den Malaien als besonders zarte eheliche Aufmerksamkeit.[1] Durch Genuss von Betel und Arekanuss geschieht in Indien gleichfalls die Uebernahme und Verpflichtung zur Ausführung wichtiger Unternehmen;[2] bei den Radschputen ist das Zusammengenießen von Opium unverletzliches Versprechen und ein dadurch bestätigter Vertrag gegen jeden Bruch gesichert;[3] in Japan verpflichteten sich früher eine Anzahl Diener wol durch Zusammentrinken von Wein, sich bei dem Tode ihres Herrn durch Bauchaufschlitzen selbst den Tod zu geben.[4]

Auch im modernen Volksleben Europas findet sich noch vielfach das gemeinsame Essen und Trinken der eben Vermählten als nötig für eine glückliche Zukunft gefordert; in Russland, der Bretagne und dem Trentino geschieht es sogar unter Mitwirkung des Priesters, also als religiöse Ceremonie;[5] in der Bretagne lässt der Priester die beiden Brautleute zusammen Wein trinken, nachdem er ein Stück Brod zwischen ihnen geteilt hat.[6] Im Piemontesischen muss von einem Teller und aus einem Glase von ihnen gegessen und getrunken werden;[7] in Masuren trinkt das Paar bei der Rückkunft aus der Kirche aus einem Glase je zur Hälfte, damit Einigkeit in der Ehe bestehe;[8] in Thüringen nimmt das Brautpaar vor dem Kirchgange gemeinschaftlich von einem Teller eine Suppe, häufig eine Weinsuppe, zu sich und zwar müssen Beide gleichzeitig mit dem Essen anfangen und aufhören, damit nicht der eine Teil in dem

---

[1] Somadeva Bhatta. Uebersetzt von Brockhaus. Leipzig 1843. Bd. 2 S. 201. Waitz 5a 130.

[2] Taylor 3, 419.

[3] Wiese 1, 507 nach Oberst Tod.

[4] Tylor 1, 456.

[5] Gubernatis 149. Wolf. Beiträge 1, 80/1.

[6] Villemarqué 255 Anmerkung.

[7] Düringsfeld 2, 20.

[8] Toeppen 89.

Digitized by Google

einen Falle die Herschaft im Hause erhalte, im andern aber früher als der andere sterbe.[1] In Oberbayern setzt, nachdem der angenommene Freier das Drangeld gezahlt hat, die Braut ihm den von ihr zubereiteten sogenannten „Ja-Schmarren" vor und das Paar verzehrt ihn demnächst gemeinschaftlich.[2] Wie hier der gemeinsame Genuss als Bestätigung des Verlöbnisses dient, so kennen auch noch englische Lustspiele des 17. Jahrhunderts den „contracting cup" beim Schlusse des Ehevertrages.[3] Um Naabburg in der Oberpfalz herscht die eigentümliche Sitte, dass die Neuvermählten vor Beginn des Hochzeitsmahles an einem abgelegenen Orte eine gebratene Taube verzehren[4] — im deutschen Mittelalter wurde am Morgen nach der Brautnacht dem Paare ein gebratenes Huhn vor das Bette gebracht[5] —; durch den gleichen Vogel, eine schwarze Taube, über welche Zauberworte ausgesprochen waren und welche sie der Tochter und deren Geliebten zum Essen vorsetzen, verwandeln in einer niederländischen Sage die Eltern die ihnen unbequeme Liebe in eine erbitterte Feindschaft.[6] In Sardinien isst bei der Taufe Mann und Weib aus einer Schüssel, wie sie dieses auch bereits mit dem gleichen Löffel bei dem der Trauung folgenden Frühstücke getan haben.[7]

§ 30.

Gleich den Ueberbleibseln des Mahles erfordern auch die Knochen der verzehrten Tiere eine ganz besondere Berücksichtigung. Zwei durchaus entgegengesetzte Behandlungen finden sich aber hierbei vor, die eine zerstört die

[1] Witzschel 2, 235. 230.
[2] Bavaria 1, 389.
[3] Brand 2, 50.
[4] Bavaria 2, 290. Schönwerth 1, 94.
[5] Schönwerth 1, 123.
[6] Wolf. Niederländische Sagen S. 369.
[7] Ausland 1853. 183. 182.

Digitized by Google

Knochen völlig, die andere sucht sie ebenso vollständig zu erhalten. In Südcarolina und auch anderwärts in Nordamerika bei den Indianerstämmen müssen die Knochen der verzehrten Jagdtiere aufgelesen und verbrannt werden;[1] gleicher Sitte huldigen die Tschuktschen, welche selbst die Federn der Gänse verbrennen oder ins Wasser werfen, und achten sie für so wichtig, dass sie bei Holzmangel lieber das Fleisch roh essen als das Verbrennen der Knochen unterlassen[2] — die Skythen sollen nach Herodot in Folge des Holzmangels die Knochen der Opfertiere als Heizungsmaterial für das Kochen des Fleisches verwendet haben.[3] Für die Knochen der geopferten Tiere fordern die Knochenverbrennung die Kaffern[4] und die Tscheremissen;[5] gleichfalls achten die Tschuwaschen genau darauf, dass bei Familienopfern die Knochen der betreffenden Tiere verbrannt und alle Ueberbleibsel sorgfältig verscharrt werden, damit nichts vom Opfer durch Tiere etwa verunreinigt werde.[6] In Südcarolina wird der Brauch damit begründet, dass andernfalls die Jagdtiere aus dem Lande sich zurückziehen, da aus den unzerstörten Knochen ein neues Tier sich bildet und alsdann seine Genossen warnt.[7] Eine ähnliche Anschauung über Warnung der Tiergenossen begegnet in der deutschen Sage: aus dem Meer bei Helgoland zogen die Heringe für immer fort, als ein Fischer einen Hering aus Uebermut mit Ruten gepeitscht und wider ins Wasser gesetzt hatte, von der Mündung der Schlei die Dorsche, als eine Dirne aus Aerger darüber, dass das Gesinde gar zu viel mit diesem derzeit sehr häufigen Fische

---

[1] Waitz 3, 85.
[2] Globus 28, 46.
[3] Herodot 4, 61.
[4] Ausland 1863, 1043. Tylor 2, 397.
[5] Beschreibung 1, 36.
[6] Pallas 1, 63.
[7] Waitz 3, 85.

Digitized by Google

genährt wurde, einem Dorsche einen Splitter durch die Augen stieß und ihn so wider schwimmen ließ.[1]

Der oben aus Südcarolina beigebrachte Glaube schließt sich an den weitverbreiteten, welcher aber gerade auf die entgegengesetzte Behandlung der Knochen hinwirkt, dass das Knochengerüst der Träger des Lebens ist und sich an dasselbe, wenn es vollständig vorhanden ist, neues Fleisch anschließe und das todte Tier selbst wider oder ein anderes ihm gleichartiges entstehe. Diese Anschauung, für welche als typische Beispiele die Widerbelebung von Thôrrs Bock, die alltägliche Ersetzung des Tafelebers Sährimnir in Walhalla, die Widerbelebung des Pelops und so manches ihnen gleichende Märchen der Ueberlieferung der verschiedensten Völker dienen können, lässt uns deutlich den Grund erkennen, aus welchem so vielfach das Skelett des genossenen Tieres gesammelt und seine Zerstreuung gehindert wird. Hierzu stèllt sich auch der parsische Brauch, dem Haoma vom geschlachteten Tiere den Kopf, nach früherer Sitte die Zunge und das linke Auge zu weihen, um dadurch die Lebenskraft des Tieres der guten Schöpfung zu erhalten, welche andernfalls durch die Tödtung eines reinen Geschöpfes geschädigt sein würde.[2] Wenn Hogström einen Lappen Kopf, Füsse und Flügel eines Auerhahns opfern sah, damit sein Gott daraus neue Vögel zur Jagd bilden sollte,[3] oder die Lappen vielfach überhaupt nur die Knochen und höchstens noch kleine Fleischstückchen der Opfertiere den Göttern, oder jetzt den unterirdischen Geistern, weihen, weil diese sie schon mit Fleisch bekleiden werden,[4] wenn die Tungusen nach Gmelin dem Teufel das erste Jagdtier opferten, indem sie es selbst verzehrten und

[1] Müllenhoff. Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg. Kiel 1845. S. 136/7.

[2] Spiegels Avestaübersetzung Bd. 2 Einleitung S. 72.

[3] Allg. Historie 20, 538.

[4] Beschreibung I, 14. Castrén. Mythologie 147.

Digitized by Google

dann die Knochen auf einem Gerüst im Walde ihm weiheten,[1] so wird uns leicht begreiflich, weshalb vielfach bei den Indianern Nord- und Südamerikas die Knochen beim Essen nicht verletzt, sondern sorgfältig neben der Hütte zusammengelegt oder in der Hütte oder auch in einem Verstecke aufbewahrt werden, indem wie sie sagen sonst Mangel an der betreffenden Tierart eintreten würde,[2] die Samojeden die Knochen der Opfertiere an einem entlegenen Orte, wo sie nicht gestört werden,[3] die Wotjaken sie an ihrem heiligen Platze aufstellen.[4] Gehört das jüdische Gebot, dass vom Passahlamm kein Bein zerbrochen werden darf,[5] gleichfalls in diesen Ideenkreis?

Besonders muss aber bei den erwähnten Völkern darauf geachtet werden, dass nicht ein Hund sich über die Knochen hermacht oder einige davon trägt. Bei den Lappen wird das Fressen eines Opferknochens am Hunde mit dem Tode gesühnt und der betreffende Knochen des Hundes statt des verzehrten auf das Opfergerüst gelegt;[6] die nördlichsten Indianer, welche die Knochen auch nicht ins Feuer werfen dürfen, müssen sich auf schlechte Jagd gefasst machen, wenn Hunde die übrig gebliebenen Knochen des verzehrten Wildes erwischen;[7] namentlich ist aber bei vielen Indianerstämmen gefürchtet, dass ein Hund Biberknochen benage, da dann die Geister der Biber erzürnt werden und die Jagd verderben, sie also des wertvollsten Tauschmittels im Verkehr mit den Weißen berauben.[8] Auch die Patagonier haben große Sorge, dass die Hunde nichts von dem

---

[1] Allg. Historie 19, 242.

[2] Bastian in Zeitschrift für Ethnologie 3. Verhandlungen S. 59. Whymper 205.

[3] Castrén in Lüddes Zeitschrift 7. 396.

[4] Beschreibung 1, 59.

[5] 2. Mos. 12, 46.

[6] Beschreibung 1, 14. Allg. Historie 20, 541 nach Hogström.

[7] Whymper 205.

[8] Carver 253.

Digitized by Google

Fleisch oder den Abfällen der bei Hochzeiten geschlachteten Pferde berühren und betrachten, wenn es geschieht, dies als sehr unheilbringend.[1] Aehnlich darf bei den Finnen kein Tier von dem an einem gewissen Tage geschlachteten Schafe, dessen Knochen daher auch vergraben werden, irgend etwas bekommen, wenn nicht das Gedeihen des gesammten Viehes dadurch in Frage gestellt werden soll.[2] Geiler von Kaisersberg fragt, warum man nicht die Beinlein von dem Opferlamm den Hunden gebe? und beantwortet die Frage aus dem Volksglauben mit „man spricht, sie werden unsinnig".[3]

Die Grönländer dürfen die Seehundsköpfe nicht zerbrechen oder wegwerfen, sondern müssen sie vor der Tür auf einen Haufen legen, damit die Seelen der Seehunde nicht erzürnt werden und die übrigen verscheuchen,[4] der Wöchnerin ist es streng verboten die Knochen des von ihr verzehrten Fleisches zum Hause hinauszuwerfen, da dann das Kind stirbt;[5] wenn Mangel an Seehunden eintritt, werfen sie stets nach dem Fange etwas von den Eingeweiden wie auch die Knochen wieder in die See,[6] für welchen Brauch nach dem oben Auseinandergesetzten der Zweck klar vor Augen liegt. Bei den Lappen müssen die Bärenknochen sorgfältig mit dem Messer von einander gelöst und keiner derselben etwa gequetscht werden, wie gleichfalls auch der Kopf nicht zerhauen werden darf, sondern ganz gekocht werden muss.[6] Dahingegen muss wieder das Schulterblatt vom Schafe bei den Mongolen nach der Mahlzeit zerbrochen werden und gilt Unterlassung als

---

[1] Musters 178.

[2] Beschreibung 1, 20.

[3] Stöber. Zur Geschichte des Volksaberglaubens im Anfange des 16. Jahrhunderts. Basel 1875. S. 56.

[4] Cranz 276.

[5] Cranz 275.

[6] Capitän Grah in Journal für Land- und Seereisen 75, 90.

[7] Donner 131.

Digitized by Google

eine schwere Sünde.[1] Recht deutlich erscheint auch die Idee der Neugestaltung von Wesen aus den Knochenresten in dem Brauche der Camma in Niederguinea, die Körper, welche Nachts die vampyrartigen Höhlengeister annehmen, wenn man sich ihrer bemächtigen kann, vollständig zu verbrennen und namentlich darauf zu achten, dass nicht Knochen von der Zerstörung verschont bleiben, da aus ihnen neue Vampyre entstehen.[2]

Die Schöpsenknochen werden von den Karelen über das Dach geworfen;[3] die Nomadenlybier warfen das Ohr des zum Opfer bestimmten Thieres über das Haus,[4] die Juden die Eingeweide des Versöhnungshahnes auf dasselbe, damit die Vögel auch etwas davon haben oder nach anderer Auffassung die Raben mit der Sünde, welche dabei als innerlich im Eingeweide sitzend betrachtet wurde, in die Wüste fliehen sollten.[5] Im germanischen Aberglauben erscheint das Werfen der Knochen oder ihre Aufbewahrung zu bestimmten abergläubischen Zwecken: in der Rheinpfalz wirft man die Knochen, welche von dem Fastnachtsdienstag gegessenen Fleische stammen, in einem möglichst weiten Kreise um das Haus herum, weil in diesem Umkreise dann der Habicht keine Gewalt über das Geflügel hat;[6] in Böhmen hält die Asche der am heiligen Abend verbrannten Fischgräten den Blitz ab und liefert ferner ein specifisches Mittel gegen eine gewisse Viehkrankheit.[7] Ein Werfen mit Knochen „so das Fleisch ab ist in St. Laurentzens Ehre" als Schutz vor dem Zahngeschwür kennt bereits eine Sammlung deutscher abergläubischer Gebräuche

---

[1] Globus 28, 347.
[2] Liebrecht 369.
[3] Globus 28, 368.
[4] Herodot 4, 188.
[5] Buxtorff 563.
[6] Bavaria 4[2] 378.
[7] Grohmann. Apollo Smintheus. Prag 1862. S. 54.

Digitized by Google

vom Jahre 1612.[1] In Island darf bei Rind und Schaf ein gewisser Knochen im Schenkel, das „Schluckbein", nie den Hunden vorgeworfen werden, sondern muss als Viehsterbeschutz entweder verschluckt oder in ein Loch der Wand gesteckt oder tief in die Erde gegraben werden mit den Worten „Schütze mich vor dem Viehsterben" — oder „dem Höllenrachen" — „wie ich dich vor dem Hunderachen schütze!"; der Knochen soll dem Volksglauben nach ein verwünschter Königssohn sein.[2] Hier erscheint der Viehschutz ausdrücklich als ein Akt der Dankbarkeit für die Hinderung der Knochenentweihung; wie tief aber in den Ideenkreis der Naturvölker überhaupt der Gedanke an die Bedeutsamkeit der Knochenbehandlung eingewurzelt ist, zeigt uns recht deutlich eine Sitte, welche Bastian[3] von Hirtenvölkern (leider sagt er nicht welcher) berichtet, welche aus Furcht vor der nicht ordnungsmäßigen Behandlung der Knochen des von ihnen verkauften Viehes in feierlichem Mahle ein Stück mit allen Ceremonien der Knochenheiligung essen, um dadurch für das übrige genugzutun. Erwähnt mag hier noch werden, als wol auf ähnlicher Ansicht wie die Bräuche der Knochenbehandlung beruhend, dass man in Ugogo zur Zeit der Reise Burtons den Weißen vorwarf, dass sie durch Wegwerfen der Samenkörner der gekochten Melonen Blattern erzeugten,[4] womit wir auch wol noch die Beschuldigung, welche der Harrisschen Expedition in Abyssinien gemacht wurde, zusammenhalten können, dass die Reisenden durch Rösten des ihnen von der königlichen Tafel verehrten Teiges, welchen sie wie üblich halbgebacken erhielten, Hungersnot über das Land brächten.[5]

[1] Wolf-Mannhardt 3, 311.
[2] Liebrecht 369.
[3] Zeitschrift für Ethnologie Bd. 3. Verhandlungen S. 59.
[4] André 2, 146.
[5] Harris 1, 304.

Digitized by Google

Zwei Hexengeschichten

aus Waltershausen in Thüringen nebst einem mythologischen Excurs über Hexen- und ähnliche Versammlungen.

Von Director W. Schwartz.

I.

Kam mal Einer 'nes Abends spät über 'ne Wiese, da sah er viele Lichter und eine Menge vornehmer Leute, Herren und Damen, die vergnügten sich da und tanzten, und dabei war 'ne curiose Musik; sein eigner weißer Kater, der spielte unter anderm den Dudelsack.

Wie er noch so verwundert zusah, kam der auf ihn zu und fragte ihn, was er da wolle. Weil er ihm jedoch immer zuerst des Mittags von der Suppe in seine Schüssel gegeben, so würde es ihm noch so hingehen; er solle sich mitvergnügen. — Ja, meinte der Mann, er hätte man keinen Anzug! — Dafür würde er schon sorgen, sagte Jener, und da brachten sie ihm dann auch schöne Kleider und einen Rock mit Tressen besetzt, und nun ging's los.

Allmählich aber erloschen die Lichter und der Mann befand sich im Dunkeln, und vergeblich suchte er sich zurechtzufinden, so dass er zuletzt sich hinlegte, um zu warten, bis es hell würde.

Wie der Morgen graute, sah er, dass er in einen Sumpf geraten und in einem Pferdegerippe steckte, aus dem er zum Hintern heraussah; — das war das schöne Kleid gewesen! Der weiße Kater hat sich aber nie wider sehen lassen.

II.

Mal dienten zwei Knechte auf einem Bauernhofe. Wie's nun Abend wurde, sagte der Eine zum Andern: „Ach, wenn's doch erst Morgen wäre." „I, warum denn?" sagte der Andere; „es schläft sich ja ganz schön die Nacht." „Na," sagte der Erste: „dann lege Dich mal an meine Stelle,

Digitized by Google

dann wirst Du nicht so denken." Das tat nun Jener, legte sich aber das Häckselmesser neben das Bett. In der Nacht nun kam die Bäuerin in die Kammer und hatte einen Pferdezaum in der Hand. Der Knecht tat, als wenn er schliefe. Wie sie ihm aber den Zaum überwerfen wollte, sprang er auf und entriss ihr den Zaum und warf ihn ihr über, und nun ging es auf und davon, hoch in die Luft über Wälder und Felder, bis sie nach dem Blocksberg kamen. Da ging es lustig her, sie tanzten und fochten mit großen Schwertern und riefen immer dabei:

„Ich schlage eine Wund'.
Die heilt in einer Stund'."

Der Knecht aber, der sein Häckselmesser mitgenommen, war mitten darunter und rief immer: „Ich schlage 'ne Wund, die heilt nimmermehr." So viel sie ihm auch sagten, er solle das Andere sagen, so blieb er doch bei seiner Rede.

Als nun Alles vorbei war und es wider nach Hause ging, warf er der Bäuerin den Zaum wider über, und nun ging es auf und davon. Wie sie aber bei einer Schmiede vorbeikamen, sagte er dem Schmied, er sollte seinem Pferde die Vorderhufe beschlagen. Das geschah denn auch. Als er aber zu Hause ankam, nahm er dem Pferde den Zaum ab und ging auf seine Kammer, als wäre nichts gewesen.

Den andern Morgen hieß es, die Bäuerin sei krank, kein Mensch wusste aber, was ihr fehle. Als der Knecht nun auch in die Stube kam, und sie so im Bett lag, da sagte er, sie solle ihm doch mal die Hände zeigen. Als sie das aber nicht wollte, riss er das Deckbett weg, und da saßen die Hufeisen noch an den Händen; da war es herausgekommen, dass sie eine Hexe war.

Obige Sagen wurden mir im vorigen Jahre in Friedrichsrode während eines Sommeraufenthalts daselbst von einem alten Waltershauser Knecht, der noch voll solcher

Digitized by Google

Geschichten war, erzählt. Sie sind höchst eigentümlich, indem in ihnen gerade verschiedenartige, in Hexengeschichten widerkehrende mythische Züge in prägnanter Weise vereint sind. Wenn ich darin eine Veranlassung finde, ein Paar derselben einer eingehenden Erörterung zu unterziehen, so erscheint es geeignet, vorher zur Charakteristik derartiger Hexengeschichten und ihres Ursprunges überhaupt in großen Zügen den nötigen Hinter- oder vielmehr Untergrund zu zeichnen, dem sie entstammen.

Der Glaube an Hexen und namentlich Hexenversammlungen in Europa ist nicht, wie man früher vielfach meinte und auch J. Grimm noch zum Teil annahm, entstanden im Anschluss an eine angebliche Zauberkunst, die seiner Zeit im Heidentume geübt, auch nach Einführung des Christentums in heimlichen Versammlungen im Stillen weiter gepflegt worden sein sollte. Er beruht vielmehr in seinem Hauptcharakter, wie ich schon zum Teil im Urspr. der Myth. S. 21 ff. aus einander gesetzt habe, bei den meisten europäischen Völkern ursprünglich auf einem allgemeinen indogermanischen Volksglauben, in welchem sich die primitivsten Vorstellungen von allerhand zauberhaften, in Wind und Wolken ihr Wesen treibenden Geistern, gemäß allen den Accidentien und Wirkungen, die man dabei wahrzunehmen glaubte, verkörpert haben.

Die irdische Localisirung ist erst, wie meist überall in den Mythen, umgekehrt ein späterer Process, der sich hier um so leichter vollzog, je mehr sich die Vorstellung des Zaubernkönnens verallgemeinerte, und sich so die Fähigkeit, in dieser Weise wunderbare Einwirkung auf die Natur wie auf Mensch und Vieh auszuüben, leicht auch auf Menschen übertrug und dann diese zu Trägern einer dahin schlagenden geheimnisvollen Kunst machte.

Die alten Urvorstellungen treten noch eigentümlich hervor im deutschen Aberglauben und in allerhand sich

Digitized by Google

daran schließenden Gestaltungen und Bildern der Hexensagen, wie sie sich in den mannigfachsten und doch immer denselben typischen Hintergrund zeigenden Variationen bei den verschiedenen Stämmen in der Tradition als ebenso viel Niederschläge des gemeinsamen Volksglaubens erhalten haben.

Bedeutsam ist besonders, wo der unmittelbare Anschluss an die Natur noch direct haften geblieben ist oder nahe liegt. Ich hebe in dieser Hinsicht nur ein paar charakteristische Beispiele hervor. Wie man ein plötzlich aufsteigendes oder besonders starkes Gewitter in Süddeutschland noch ganz gewöhnlich ein Hexenwetter nennt, so geht noch überall beim deutschen Landvolk die Rede, im Wirbelwind, — den die Sprache ja auch sonst noch höchst charakteristisch „Windsbraut“ nennt, also als ein weibliches Windwesen bezeichnet, offenbar weil es im sich „drehenden Tanze“ dahinbewegt, — sitze eine Hexe oder Trude; und allerhand Aberglauben gibt an, wie man sich vor ihm schützen könne. Und wenn sich dazu nun in den Sagen als ein typischer Zug ein plötzliches zauberhaftes Auffahren in die Höhe und daran sich schließende Luftfahrt bei griechischen wie deutschen Hexen, ähnlich wie selbst bei den homerischen Göttern es noch haften geblieben ist,[1] stellt, so gemahnt das ebenso an den sich erhebenden Windstoß, wie es weiter auf den im Unwetter sich bildenden nächtigen Wolkenzug weist, wenn die Hexen kurzweg Nachtfahrerinnen oder Mantelträgerinnen genannt werden. Ziehen doch auch, was namentlich das Letztere anbetrifft, die griechischen Götter, selbst auch noch bei Homer, ebenso ganz gewöhnlich in Wolken gehüllt am Himmel dahin; spielt doch auch in deutscher Sage die Wolke noch ausdrücklich unter anderm als Tarnkappe oder als Mantel des Wodan, in den sich der Sturmesgott hüllt und davon den Beinamen Hackelberend empfing,

[1] Grimm. Myth. ², I. 302 f.

Digitized by Google

eine entsprechende Rolle, so dass es sich dem eng anschließt, wenn auch die Hexen so ausgestattet am Himmel zu allerhand geheimnisvollen Zusammenkünften dahin zu fahren schienen, falls sie nicht auf den Wolken als auf phantastisch gedachten Reittieren, die sie sich nach den Sagen selbst gezaubert, dahinjagend gedacht wurden. Denn gleich wie die Götter können sie auch die Gestalt sich selber oder anderen wandeln und führen dazu auch noch ausdrücklich, wie jene, den Zauberstab, d. h. den Blitz, dem man hauptsächlich die wunderbaren Wandlungen in den phantastisch wechselnden Wolkenbildungen und sonstigen Erscheinungen des Gewitters dort oben zuschrieb, und der so zu dem hauptsächlichsten Medium für alles derartige Zaubern wurde.

Ihre Beziehung zum Wetter bricht auch sonst noch überall hindurch. Blitz- und Wetterhexe ist eine ganz gewöhnliche Bezeichnung für sie, und wie das Sieb in ihren Händen auf den feinen Regen geht, der nach altmythischer Vorstellung gesiebt wurde,[1] so heißt es, wenn der Nebel im Walde aufsteigt, „die Hexe braut", und ein Unwetter namentlich mit Hagel und Schloßen brauen ist ja dann überhaupt eine Haupttätigkeit der Hexen. Dass aber auch dies Letztere ursprünglich als ein Akt himmlischer, nicht irdischer Wesen galt, wird unter anderm dadurch bestätigt, dass die Hexen auch selbst im Gewitter weiter noch tätig eingreifen. Sie sind z. B. selbst Gewitterdämonen, wenn sie wie die Elbe im niederfahrenden Blitz ihre lähmenden Geschosse entsenden, wovon bei verallgemeinerter Vorstellung noch unsere Bezeichnung für eine Lähmung im Rücken als Hexenschuss herrührt u. dergl. mehr.[2]

---

[1] Urspr. d. Myth. S. 223. Poet. Naturan. I. X.

[2] Auch wenn die Hexen ein Stück Vieh umbringen, sagt man noch, es hat einen Schuss bekommen. Meier, Sagen aus Schwaben. 1852. I. S. 191. Vergl. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen. 1849. G. Anm. 49. Panzer, Bayerische Sagen. 1855. II. S. 209.

Digitized by Google

Wie für die meisten Typen der sich an sie anschließenden mythischen Elemente sich Parallelen bei Indern und Griechen finden und nicht bloß indische Hexen wie die unsern auf Besen (d. h. dem Blitz in Anschluss an die strahlenförmige garben- oder zickzackartige Form desselben) durch die Luft fahren,[1] sondern auch die zauberhaften Vorbereitungen bei ihrer Wandlung und angeblichen Rüstung zur Luftfahrt sich ähnlich bei den betreffenden Völkern widerholen, und namentlich die Zaubersalbe bei Griechen wie Deutschen dabei ihre Rolle spielt, — die selbst Homer, der sonst solchen elementaren Vorstellungen sich fern hält, bei der Kirke erwähnt:[2] — so tritt namentlich eine überraschende Homogenität im Ursprung bei Schilderung der großen Festversammlungen der Hexen mit den ähnlichen Sturm- und Gewitterwesen bei den Griechen hervor. Nur hat dort das Ganze den bäurisch einfacheren Charakter der deutschen Sage abgestreift und unter dem Einfluss eines schon mannigfachen Culturlebens und einer poetisch entwickelteren Mythologie äußerlich zum Teil ein anderes Colorit erhalten.

Fasst man nämlich den Kern der Vorstellungen ins Auge, der den Hexenversammlungen wie allen den orgiastischen Umzügen zu Grunde liegt, an welchen letzteren die griechische Mythologie so reich ist, so decken sich die Elemente fast vollständig.[3] Schon dass derartige

---

[1] Schon Mannhardt, Germ. Myth. 35 Anm. 4 fasste es so.

[2] Die Zaubersalbe tritt in Griechenland zunächst wie in Deutschland auf, wenn bei Lucian in Thessalien — denn dorthin „nach Norden" verlegte man die eigentliche Heimat der Hexen von griechischer Seite, wie z. B. die Esthen nach Finnland, die Finnen nach Lappland, — eine Hexe sich mit einer Salbe beschmiert, um als Vogel aufzufliegen. Bei der Verwandlung der Gefährten des Odysseus tritt sie nach der Vorstellung des Homer wie des Ovid nur bei der Entzauberung auf, indem Kirke die Tiere dann mit derselben bestreicht, während bei der an Personen vorgenommenen unfreiwilligen Verwandlung passender Trank und Zauberstab eintritt.

[3] Vergl. Schwartz, Poet. Naturan. 1879. II. 160 ff.

Digitized by Google

Versammlungen sich überall an einzelne hohe Bergesgipfel knüpfen, welche in die Wolken hineinragen, und an denen die Gewitter sich zu sammeln pflegen, weist auf eine entsprechende Scenerie hin. Und wenn die Feste in ihren charakteristischen Urtypen namentlich in dunkler Nacht unter Feuer- und Fackelschein vor sich gehen sollten, so weist dies ebenso auf die Gewitternacht hin, wie es nicht befremden kann, wenn neben den Wind- und Wolkengeistern im Zickzack der Blitze und in den brüllenden und hallenden Donnern noch andere theriomorphisch-gestaltete Geister einzugreifen schienen.

Concentrirt sich ein solches Bild z. B. vor allem eigentümlich in den an den Blocksberg sich anschließenden Sagen, in welchen die Frühlingsversammlung der Hexen um ein bocksartiges oder mit einem Pferdefuß und einem Kuhschwanz versehenes Wesen, trotz aller christlichen Deutung als Teufelsspuk, noch voll Heidentum ist, so sind die daran sich schließenden Scenen ursprünglich nur Analoga in bäurisch roher Form zu dem wilden Treiben, welches unter Anderm bei den Griechen überhaupt dann die Nymphen, Thyiaden, Mänaden und Bakchantinnen mit den bocksfüßigen Panisken oder Satyrn sowie den pferdehufigen Silenen oder dem stierfüßigen Dionysos angeblich begingen, zumal wenn der Letztere eine Art Vorsitz dabei führte ähnlich wie der kuhschwänzige Gewitterdämon auf dem Blocksberg.[1]

In der Gewitternacht schienen eben alle dahin gehörenden Wind- und Wolkendämonen gleichsam losgelassen und sich zu einem orgiastischen Zuge oder, wie man mit christlichem Anstrich in Deutschland sagt, zu einem wahren Hexensabbat zu einen und zum Teil

[1] Ueber das Fortleben solcher Vorstellungen noch heute auch beim griechischen Landvolk s. Bernhard Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen. Leipzig 1871.

Digitized by Google

phantastisch tierartig ausgestattete Geister sich ihnen zu gesellen. Der „springende" Zickzack des Blitzes, der bald „brüllende" bald „hallende" Donner lenkte nämlich die Phantasie auf springende Geiße, brüllende Stiere oder donnernde Rosse und ließ so die betreffenden Wesen in ähnlicher Weise wie wir gesehen haben, irgendwie ausgestattet erscheinen. Musik und wildes Jauchzen, Tanz und Buhlschaft, wie es im Tönen und Brausen des Sturms, im Wirbel und Zusammenstoß der von den Winden gejagten und bedrängten Wolken sich zu bekunden schien,[1] bildete angeblich den Mittelpunkt der Feier, welche sich in der Gewitternacht unter grell aufleuchtendem Feuer entfaltete, und wenn Blitz und Donner den Höhepunkt erreichten, dann war der Meister erschienen, dem die Huldigung galt. An den wolkenumkränzten Bergesgipfeln vollführte sich die Scenerie, zu der von allen Seiten die Geister, Bakchantinnen, Mänaden und Thyiaden wie die deutschen Nachtfahrerinnen und Mantelträgerinnen im Sturm herbeizueilen schienen, um mit den himmlischen bocks- oder pferdehufigen Geistern zu tanzen und sich zu haschen, überhaupt ihr ebenso geheimnisvolles als tolles Wesen zu treiben. Das Bild, welches Schiller in ideal gehaltener Form kurz streift, wenn er in seinem Berglied singt:

„Zwei Zinken ragen ins Blaue der Luft,
Hoch über der Menschen Geschlechter,
Drauf tanzen, umschleiert von goldenem Duft,
Die Wolken, die himmlischen Töchter,
Sie halten da oben den einsamen Reihn,
Da stellt sich kein Zeuge, kein irdischer ein."

eben dasselbe Bild, in die Gewitternacht einrückend und gemäß den phantastischen Erscheinungen derselben nach dem Culturstandpunkt der Naturmenschen in der verschiedensten Weise gedeutet und dann weiter ausgesponnen,

[1] Ueber die Buhlschaft der Wind- und Wolkenwesen s. außer den angeführten Stellen noch Berliner Zeitschr. f. Anthropologie XVIII. 666 ff.

Digitized by Google

liegt allen jenen und ähnlichen Sagen zu Grunde. Wenn Plinius Hist. nat. lib. V. c. 1. von dem über die Wolken sich erhebenden Berge Atlas erzählt, dass er des Nachts häufig in Feuer aufleuchte und dann Aegipanen und Satyrn dort ihr ausgelassenes Wesen trieben und der Flöten und Schalmeyen Klang und der Cymbeln Dröhnen sich hören lasse, so treten derartige Vorstellungen bei den verschiedensten, namentlich indogermanischen Völkern, uns entgegen und haben sowol eine reiche Fülle von Mythen geschaffen, als auch Berge, die als Wetterscheiden sich besonders bemerkbar machten, sagenhaft ausgestattet, wie auch endlich in Nachahmung der angeblichen himmlischen Vorgänge, Umzüge und dergleichen zu orgiastischen Cultен Veranlassung gegeben.[1]

Nachdem ich so den natürlich realen Hintergrund, dem auch die Sagen von den Versammlungen der Hexen entsprossen sind, in der Hauptsache gekennzeichnet habe, wende ich mich zur Besprechung einiger Momente, welche den neu beigebrachten thüringischen Sagen eigentümlich sind oder wenigstens durch ihre charakteristische Widerkehr auch hier die Aufmerksamkeit besonders erregen.

1. In der ersten Geschichte tritt am Schluss drastisch

---

[1] Auf diesen Charakter der betreffenden Berge, die noch das Landvolk als „Wetterzeiger" ansehe, da sich an ihnen die Gewitter entwickelten, macht schon Praetorius in seiner Daemonologia Rubinzalii Silesii v. J. 1668. I. p. 45 aufmerksam. Er stellt so zum Olymp in Norddeutschland die Schneekoppe, den Zobten, den Blocksberg, den Ettersberg bei Weimar und den Petersberg bei Halle, alles isolirte, weithin sichtbare Bergeskegel. Dem entsprechend sagt v. Alpenburg in seinen Mythen und Sagen Tirols, 1857: „Dass die Hexenplätze meist so gelegen sind, dass sich dort die Wetterwolken bilden und wirbelnd herumtreiben, die dann sich entleerend das kleine Bächlein im Nu zu einem dunklen Wildbache anschwellen, der mit Sand, Steinen und Bäumen unermesslichen Schaden anrichtet."

Digitized by Google

der Zug hervor, dass Alles, was bei einem solchen Zauberfeste noch so herlich und glänzend erscheint, doch eitel Trug ist und schließlich in ein widriges Gegenteil umschlägt.

Als die Spuknacht mit ihrem Glanz und ihren wunderlichen Vergnügungen zu Ende, umgibt den unfreiwilligen Teilnehmer nichts als Sumpf, und er selbst steckt in einem eklen Pferdegerippe.

Ein derartiger Wechsel der Scenerie, der in solchen und ähnlichen Bildern psychologisch zunächst in der Weise begründet erscheint, dass alles Schöne nur „Verblendung" gewesen, ist aber kein vereinzeltes Moment in dieser und ähnlichen Sagen, sondern ergibt sich in seiner Widerkehr in den verschiedensten Sagenkreisen indogermanischer Mythen bei den mannigfachsten Variationen und Modificationen des Wechsels resp. der Verblendungsscene als ein altes gemeinsames mythisches Urelement, welches sich hier an das Phänomenale der Gewittererscheinungen anschloss und das rasch Vorübergehende derselben sowie gewisse in ihnen angeblich hervertretende Contraste, der zu Grunde liegenden Gesammtnaturanschauung entsprechend, so deutete und phantastisch ausspann.[1]

Am einfachsten erscheint der betreffende typische Zug eines solchen an die Gewittererscheinungen sich knüpfenden Gegensatzes z. B. in der Sage von dem in der Gewitternacht dahintosenden Wilden Jäger oder Nachtjäger. An die Keule, welche derselbe im fliegenden Blitz und nachkrachenden Donner wie der nordische Thor zu werfen schien, knüpft sich nämlich bald goldiger Glanz, bald unerträglicher Gestank. Dasselbe widerholt sich in anderer, aber doch ähnlicher Weise in

[1] Wenn das Blendwerk hier im Charakter der Scenerie liegt, so erscheint die betreffende Vorstellung verallgemeinert dann, wenn den Hexen wie überhaupt den Göttern die Fähigkeit zugeschrieben wird, die Augen der Menschen zu verblenden (das θέλγειν ὅσσε φαεινά bei Homer).

Digitized by Google

den mit heidnischen Vorstellungen so reich getränkten Teufelssagen, die unter christlicher Gewandung so vielfach alte Gewittermythen bergen. „Was der Teufel als glänzendes Gold gab," sagt J. Grimm, „war bei Licht besehen Mist und Kot.

Ich habe diesen Gegensatz im Anschluss hieran im „Heutigen Volksglauben und das alte Heidentum", Berlin 1849 (1862), zunächst auf einen in den Blitzerscheinungen angeblich entsprechend hervortretenden Gegensatz zurückgeführt, indem dieselben erst leuchtend auftreten, dann aber in dem mit ihnen verbundenen „Schwefelgeruch" sich Gestank und Verwesung an sie zu knüpfen schien, so dass Blitz und Wolken weiter an Knochen und schwindende Häute erinnerten u. dergl. mehr. Ja der betreffende Charakter erweiterte sich, wie spätere Untersuchungen dartaten, noch stellenweise in anderer drastisch roherer Form, indem der Regen mythisch oft als ein οὐρεῖν und eine gewisse Art Donner als eine πορδή der himmlischen Wesen gefasst worden war.

Mit solchen contrastirenden Elementen erscheinen nun auch die Hexensagen mannigfach versetzt, was bei den Naturanschauungen, an die sie sich, wie ausgeführt, anlehnen, nicht befremden kann. Namentlich treten solche Züge in den kleineren Genrebildern, an denen die Sagenart reich ist, hervor, zuweilen als ein eine derartige Versammlung störendes und dieselbe zum Abbruch bringendes Moment, in der Regel aber als Symptom des „widerlichen" Hintergrundes, der, nachdem die phänomenale Verblendung vorüber, überhaupt zu Tage tritt. Wie ein Gewitter oft mit einem besonders krachenden Donner sein Ende erreicht zu haben scheint, so stört z. B. einerseits nicht bloß in Deutung eines solchen ein Aufschrei oder auch in einer litauischen Sage eine πορδή eines angeblich zufällig hinzukommenden Zuschauers das Hexenfest,[1] wie auch andererseits bei einem

[1] Heutiger Volksglaube u. s. w. II. Aufl. 120 Anm.

Digitized by Google

in anderer Weise herbeigeführten Abbruch des Festes jenes letztere unsaubere Moment nur zur Folie mit für die contrastirende Scenerie diente.

Wird die letztere in der thüringischen Sage nur durch das ekle Pferdegerippe angedeutet, für das anderweitig ein Todtengerippe, ein Gräberfeld mit Knochen und Aehnliches eintritt,[1] so wird dieselbe sonst meist in der unflätigeren Art im Anschluss an das οὐρεῖν, den Schwefelgeruch und eine angebliche ποῤδή ausgeführt, wie ich es oben nach Grimm schon von den Teufelsgeschichten erwähnt habe. Nach Baader, Volkssagen aus dem Lande Baden, Karlsruhe 1851, kommt z. B. ein wandernder Handwerksbursch an einen Felsenkeller, in dem eine Hexenversammlung stattfand. Er schaut durch das Schlüsselloch und gewahrt, dass der Keller hell erleuchtet war und darin gezecht und getanzt wurde, auch sah er an der Wand ein Pferd angebunden stehen. Da hörte er, wie eine Frau der Sippschaft zu einer andern sagte: „Geh, blas das Licht aus," worauf diese durch das Schlüsselloch dem Gesellen ins Auge blies, dass er augenblicklich erblindete. Hierüber entsetzt schrie er dreimal: „Um Gottes Willen macht auf!" Da flog die Tür auf, und Hexen und Teufel stoben aus einander. Der Gesell ging nun in den Keller und fand, dass sein

[1] Die Knochen knüpfen ursprünglich an die Blitze an, wie aus mannigfachen mythischen Bildern erhellt, in denen die Wolken dann als dazu gehörige verwesende Häute gelten. So besteht der sogen. Viehschelm, der Gewitterstier, dessen Erscheinen ist wie das Rauschen des wilden Heeres, der grässlich (im Donner) brüllt u. s. w., am Hinterleibe aus Aasknochen, die nur die Haut eben deckt. Der Sturmwind hieß bei den Nord-Germanen Leichenschwelger, gerade wie eine ähnliche Anschauung noch in der Sage von den Sirenen hindurchblickt, wenn sie als die ursprünglichen himmlischen Wolkenvögel, die das zauberhafte und bezaubernde Sturmlied ertönen lassen, von den Gebeinen hinschwindender Männer, die sie angeblich bezaubert, umgeben sind. S. meine Abhandlung über dieselben in der Berliner Zeitschrift für Gymnasialwesen v. J. 1863 (Prähistorische Studien S. 135 ff.).

Digitized by Google

Aufruf alles Blendwerk zerstört hatte. Das Essen war Viehkot, der Wein Rosspisse geworden und das Pferd in den Knecht einer Hexe verwandelt: sie hatte ihn — wie eine ähnliche Scenerie auch in der zweiten thüringischen Sage vorkommt, — im Schlafe gezäumt und dahin geritten, während ein Bund Stroh im Bette neben ihrem Manne ihre Stelle vertrat. — Auf das Verschiedenste führt die Phantasie den Contrast aus. Die Pfeife, die einem vorübergehenden Musiker gereicht worden, der genötigt ward zu dem Hexentanz aufzuspielen, — ein oft widerkehrender Zug, — stellte sich nachher als ein Ziegenröhrknochen heraus, der Becher, der als Geschenk gereicht, entpuppt sich als ein Kuhfuß, der Kuchen als ein Kuhfladen, das Geld als Scherben u. s. w. — Meist aber concentrirt sich die Wandlung resp. Verblendung um die Speisen, die angeblich aufgetragen werden, wie eine Sage, die ich einmal zu Gittelde hörte, gemäß dem bäurischen Wolgeschmack die Sache in der knappsten und doch prägnantesten Weise folgendermaßen schildert. Ein Knecht, heißt es, hatte ein Hexenmahl, bei dem eine Art Kobold oder Drak auf Geheiß der Hexe unsichtbar die Speisen herbeischleppte, belauscht und an demselben teilgenommen. Als die Hexe sich dann ertappt sah, rief sie ihm höhnisch zu: „Hast Mäuse gegessen statt Bratbirnen, hast Spinnen gegessen statt Klumpe, hast Würmer gegessen statt Sauerkohl. Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sagen, Nr. 217.

Dass eine solche Blendwerkscene bei einem Hexenmahl schon eine indogermanische Sagenform ist, beweist eine ähnliche Geschichte, die Philostratus uns im Leben des Apollonius von Tyana aufbewahrt hat, und die auch schon gelegentlich von J. Grimm und Graeße gestreift wird, die aber erst durch die obigen Perspectiven ihre volle Bedeutung erlangt. Apollonius rettete nämlich einen Jüngling, der in die Hände einer Lamia oder Empusa gefallen, die eine schöne Gestalt angenommen hatte, um ihn so in Liebe und Buhlschaft zu verstricken. Die Sache ist

Digitized by Google

philosophisch verarbeitet, mythologisch ist aber die Schlussscene eben bedeutsam, wo (durch Apollonius Dazwischentreten) die Störung des buhlerischen Mahles in der bekannten Weise sich entwickelt. Als die Hexe nämlich erkannt ist, heißt es: „da gehen alle die goldenen Gefäße und das, was Silber schien, in Rauch auf, und Alles ging vor den Augen weg, und die Weinschenken und Köche und die ganze Dienerschaft wurde unsichtbar.“ Alles war nur ein Phantom gewesen.

Dies Moment wird aber noch nach anderer Seite hin bedeutsam. Wenn nämlich das so charakteristische Hexenmahl noch so auch bei der Empusa und Lamia hervortritt, die auch wie die Mänaden, Thyiaden u. s. w. ursprünglich zum Spuk der Gewitternacht gehörten und dann erst in einer gewissen Differenzirung zu Gespenstern der gewöhnlichen Nacht geworden sind,[1] so ist jenes Moment ursprünglich auch auf griechischem Boden neben Tanz und Buhlschaft ein gemeinsamer mythischer Zug der betreffenden Wesen gewesen, der nur für die mit dem Dionysos verbundenen Dämonen in dieser Form als nicht passend in Wegfall gekommen ist, während statt dessen als Substrat des wahnsinnigen Rasens, das hier in den Vordergrund tritt, der Genuss des trunken machenden Göttertranks, den z. B. Thyiaden durch den Schlag ihres Zauberstabes wecken, in besonderer Weise dann zur Ausbildung gelangt. Es tritt überhaupt hier bei Vergleichung dieser Sagen hervor, wie die ursprünglich homogenen mythischen Elemente sich verschieben und zum Teil auch im Charakter sich umgestalten. Fliegen die Mänaden beim Euripides in den Bakchen noch gleich den Hexen auf wie die Vögel, tanzen und buhlen wie jene, so wandeln sie sich doch nicht mehr wie jene in allerhand phantastische Wolkentiere oder benutzen solche als Reittiere. Der Raserei der Scenerie entsprechend

[1] Indogermanischer Volksglaube. 1885. 198.

Digitized by Google

werden jene Tiere zum Object für ihre Wut, und wie der Wind die Wolken zerreißt, zerreißen sie angeblich die himmlischen Böcke, Stiere u. dergl.[1]

Verblendungsscenen brechen dabei auch in diesen Mythen, wie überhaupt in denen des Dionysos überall hindurch, nur dienen sie nach der Auffassung seines ganzen Umzugs oder Einzugs als Mittel seine göttliche Macht zu bewähren. Auf seine Veranlassung haut nach der Sage der ihm widerstrebende Lykurgos sich einen Fuß ab oder tödtet seinen Sohn mit einem Beil, indem er in seiner Verblendung glaubt, mit einer Weinrebe zu tun zu haben. In den Bakchen des Euripides, also zur Zeit der gehobensten nationalen Mythologie, spielen sich noch eben solche Scenen ab und werden dichterisch verwertet. Pentheus fesselt in seiner Verblendung einen Stier am Troge, während er glaubt den Dionysos in Banden zu schlingen. Der grausigste Contrast aber ist, wenn Agaue, Pentheus Mutter, sich verblendet mit den Bakchantinnen auf ihren Sohn stürzt in dem Glauben, einen Stier zu zerreißen und dann triumphirend sein Haupt auf dem Thyrsosstab als glückgekrönten Raub nichts ahnend trägt.[2]

Hält man, was die letzte Sage anbetrifft, dazu die ganze Scenerie, in der Dionysos dabei sich in Feuersgluten

---

[1] Vergl. über die Anschauung Heutiger Volksglaube. II. Aufl. 49. 120. Poet. Naturan. II. 64. Das Zerreißen ihrer Opfer von Seiten der Hexen tritt besonders so in Süddeutschland auf. s. z. B. Zingerle, Tiroler Sagen S. 338. Schönwerth, Sagen aus der Oberpfalz III. S. 181. In den bakchantischen Culten ist es eben dem Charakter derselben entsprechend in der angegebenen Weise ein Hauptmotiv der Scenerie geworden.

[2] Analog ist wenn die Minyaden dem Dionysos widerstreben und schließlich Leukippe mit den Schwestern ihren eigenen Sohn zerreißt wie ein Reh. Anton. Lib. X. cf. Welcker, Griech. Götterlehre I. 446. Auch die Sage von Orpheus gehört hierher, den die Mänaden auch zerrissen, weil er sich ihren Orgien widersetzt. s. weiter unten.

Digitized by Google

offenbart, sich in die Gewittertiere Drache, Stier u. s. w. wandelnd oder dann ähnlich in Sophokles Antigone unter nächtlichem Jubelschall und Feuersglanz, „des hochdonnernden Zeus Spross", einziehend gedacht wird mit den Thyiaden (*αἵ σε μαινόμεναι πάννυχοι χορεύουσι τὸν ταμίαν Ἴακχον*), so klingen in alle dem noch die großartigsten Gewitterscenerien an, um die sich die einzelnen mythischen Bilder, welche die Sage noch aus damit zusammenhängenden anderen Anschauungen erhalten hat, als individuelle Ausführungen einzelner Züge gruppiren.

Auch auf eine eigentümliche Verblendungsscene der nordischen Mythologie, die sich auch an das Gewitter anschließt, will ich der Analogie halber zum Schluss noch hinweisen, nämlich auf die Sage von Thor und Utgardloki. Es liegt derselben, wie auch das Hineinspielen der Midgardschlange noch bestätigt, die Vorstellung eines Kampfes aller finsteren Gewittermächte mit dem Donnergott zu Grunde, dessen Scenerie dann in freierer Phantasie zu mehreren Wettkämpfen ausgesponnen ist. Schließlich war aber Alles, wie Utgardloki zuletzt höhnt, von Anfang bis Ende nur — Verblendung gewesen. „Ich habe Dir stets ein Blendwerk vorgemacht, sagt Utgardloki, und werde auch ein andermal meine Burg mit solchen Täuschungen schirmen; und wie Thor zornig den Hammer hob um zuzuschlagen," heißt es weiter, „sah er Utgardloki nicht mehr, — auch die Burg war verschwunden, er sah nur weite und schöne Felder vor sich."

Wenn die beigebrachten Beispiele von Verblendungsscenen den behaupteten Ursprung derartiger Vorstellungen klar gelegt haben dürften, so schließt sich doch an die aus den Bakchen des Euripides herangezogenen Scenen noch ein so charakteristisches Bild an, dass ich die sich daran knüpfende höchst bedeutsame Perspective nicht unerwähnt lassen möchte.

Digitized by Google

Pentheus belauscht nach Euripides und Nonnus den Hexensabbat der Bakchantinnen, unter denen seine Mutter sich befindet, von einem Baume herab. Gerade so sehen wir in einer tiroler Sage bei Zingerle 337 f. einen Burschen von einem Baume herab die Orgien der Truden oder Hexen belauschen, indem er sehen will, ob seine Braut dabei ist. Den Schluss der Scene bildet in beiden Sagen das Zerreißen eines der bei der Scene beteiligten Wesen von Seiten der Bakchantinnen resp. der Hexen.[1]

Wenn schon Preller die Scenerie des Pentheus auf der Fichte bei Euripides einen alten bedeutungsvollen Zug der Sage nennt, so führt uns die angezogene Parallele und was sich Alles daran schließt, zumal bei dem ganzen Hintergrund in der Natur, mit dessen mythischer Auffassung wir es hier zu tun haben, noch zu ganz anderen Resultaten.

Zwei Personen werden nämlich besonders typisch in jene geheimnisvollen Versammlungen hineingezogen: ein zufällig oder als Lauscher in dieselben hineingeratendes Wesen, das sie in irgend einer Weise stört, und „entdeckt" meist verfolgt und zerrissen wird, oder ein Spielmann, von dem die wunderbare Musik ausgeht.[2] Wenn es noch

[1] Wenn in der Tiroler Sage „das Mädchen" zerrissen wird, dann aber die Stücke wider gesammelt und dieselbe wider zum Leben zurückgerufen wird, wobei nur eine Rippe fehlt, und davon ihr ein Wahrzeichen blieb, so verleiht das der betreffenden Sage noch einen besonderen mythischen Hintergrund. Nicht bloß, dass der Zug bei der Zerstückelung und Widerbelebung des Pelops widerkehrt, auch sonst hat er eine Fülle von Analoga in den Sagen von den widerbelebten Böcken des Thor, der Kuh des deutschen Nachtvolks, wie der indischen Rhibhus u. s. w. s. Mannhardt, German. Myth. 57 ff. Die diesen letzteren Bildern zu Grunde liegende Anschauung war, dass beim Scheiden des Gewitters nur Haut (Wolken) und Knochen (Blitze) des im Gewitter aufgetretenen Wesens übrig geblieben waren, die dann beim nächsten Gewitter wider belebt erschienen. — Ueber das Zerreißen s. oben S. 409 und die betr. Anm.

[2] Dass in dem Spielmann ein charakteristischer Typus stecke, darauf haben schon ihrer Zeit Menzel, Zingerle und Lütolf hingewiesen.

Digitized by Google

eine freie Erfindung sein könnte, dass ein Lauscher dabei auf einen Baum steigt, so hat J. Grimm in seiner ersten Ausgabe der Mythologie v. J. 1835, also vierundzwanzig Jahre, ehe Zingerle obige tiroler Sage der Tradition entnahm, den Sitz des Spielmanns auf einem Baum, mit einem Pferdehaupt als Geige in der Hand, schon als einen charakteristischen Typus der Scenerie verzeichnet, und dieselbe ist in späteren Sagensammlungen nicht bloß bestätigt, sondern auch durch ein Nebenmoment in ihrer mythischen Bedeutung charakteristisch hervorgehoben worden, wenn auch bei Verblendungsscenen der Spielmann nach Aufhören einer solchen angeblich „auf einem Galgen“ sich widerfindet.

Fassen wir nämlich das letztere mythische Bild einheitlich zusammen, so deckt sich der beim Hexensabbat des Gewitters auf dem Pferdehaupt aufspielende mythische Musikant auf dem Baume oder Galgen sowol ganz mit dem nordischen Odhin, dem „Hängegott“, der hoch oben am Himmel am windigen Baum, „am Ast des Baumes, dem Niemand ansieht, aus welcher Wurzel er spross“ d. h. hoch oben in der Wolke am himmlischen Sonnenbaum hängt und im Winde seine Zauberrunen singt, als auch mit dem angeblich phrygischen Marsyas, dem im Winde pfeifenden Satyr, der dann geschunden, d. h. mit seinem Wolkenfell an der Fichte hervorragenden Ast aufgehängt sein sollte, wie ich beide Bilder schon in den Poet. Naturan. II. so gezeichnet habe. Auf den Musikanten der Hexenversammlung passt dann aber recht eigentlich, was Heine in seinem Lied das Meer sagt:

> Der Sturm spielt auf zum Tanze,
> Er pfeift und saust und brüllt.

Und wenn man so bei der ganzen orgiastischen Scenerie, die sich am Himmel im Graus der düstern und nur durch gelegentliche Blitze erhellten Gewitternacht abzuspielen schien, hoch oben in den

Digitized by Google

Wolken den Meister sitzend und sein Sturmlied aufspielend wähnte, damit Alles im wirbelnden Tanze sich drehe, so ist es wahrlich ein homogener und prächtiger Abschluss des ganzen, gewaltig gedachten Bildes. Ist der in einer Wolke gehüllt auftretende Sturmgeist aber so der Musikant beim Hexentanz, so wird auch das noch wahrscheinlicher, worauf ich schon oben hingedeutet, dass zu dem Bilde eines versteckten Lauschers und Störers, der zuletzt mit einem Aufschrei oder in ähnlicher Weise hervorbricht, „der Donner" die Veranlassung gegeben. Die Phantasie führte eben nach den Symptomen, die sie wahrzunehmen glaubte, das Bild verschieden aus, wie es ja überall in den Mythen widerkehrt.

Auch auf ein anderes Moment in der Sage von Pentheus möchte ich noch zum Schluss hinweisen, nämlich auf das Bild, wie die rasende Mutter das Haupt desselben auf dem Thyrsosstabe als Kopf des angeblich zerrissenen Waldtieres triumphirend dahin trägt, und wie an ihm gerade nachher, als die Verblendung gewichen, der Contrast so grausig hervortritt, indem sie in ihm das Haupt des Sohnes erkennt. Ich würde nichts Typisches und an die himmlische Scenerie Anknüpfendes darin finden, wenn nicht in einer ähnlichen griechischen Sage ein Haupt speciell eine wunderbare und an den Naturkreis des Gewitters sich anschließende Rolle spielte, ich meine den Kopf des Orpheus, des angeblich thrakischen Musikers, der mit seinem Gesang d. h. den Sturmesliedern die ganze Natur bezauberte.[1] Weil er sich nämlich wie Pentheus den Orgien widersetzte, sollen ihn ja auch die Mänaden zerrissen haben, sein Haupt aber übrig geblieben und süße oder klagende Weisen singend auf den

[1] Wenn die Sage den Orpheus nach Thrakien setzt, so ist das nur eine mythologische Localisirung, wie wenn man die Zauberer in Thessalien zu Hause sein ließ (cf. S. 400). Das mythische Thrakien ist nur „das Nordland der Stürme", wo alle Sturm- und Windgeister (auch die kämpfenden wie Ares) zu Hause zu sein schienen.

Digitized by Google

Wassern dahin getrieben sein. Wie letzteres an die Vorstellung anzuknüpfen scheint, die in einzelnen aufgerichteten Wolken „blasende Windhäupter oder sogen. Gewitter- oder Grummelköpfe“ erblickt, und von einem solchen Wolkenhaupte auch hätte gesagt werden können, dass es mit den himmlischen Regenwassern dahin treibend weiter sein zauberhaftes Sturmlied angestimmt habe, so könnte auch in dem Zug der Pentheussage, der an dem „Haupt“ des Pentheus weiterspinnt, noch ein Nachklang einer ähnlichen Naturanschauung und Vorstellung stecken. Erinnert doch der Pferdekopf des Hexenmusikanten, auf dem er zum Gewittertanz aufspielt auch an das wunderbare Pferdehaupt des Dadhyanc, dessen Gerippe (namentlich Kinnbacken und Knochen) Indra als Waffe für den Gewitterkampf in den (himmlischen) Wassern sucht, und in dem eine theriomorphische Auffassung eines solchen Gewitterkopfes uns entgegentritt, — alles Parallelen, die auch für das erwähnte Moment an ein Substrat in der Natur denken lassen. Poet. Naturan. I. 128 ff.

---

2. In der zweiten thüringischen Sage ist interessant, wie neben dem Tanz der Hexen das Ganze einen streitbaren Charakter empfängt, indem sie auch mit großen Schwertern fechten. Ein Uebergang in einen derartigen kriegerischen Anstrich der Hexenversammlungen kann bei dem ganzen natürlichen Hintergrunde derselben nicht befremden, wo Wind und Wolken auch je nach modificirter Anschauung auf einander im Kampf loszufahren, die Blitzesschwerter in der Dunkelheit der Gewitternacht zu leuchten und der ganze Lärm des Unwetters zu kriegerischem Gebahren zu stimmen schien. Von solchen nächtlichen Kämpfen weiß schon Burchard von Worms zu berichten und oft ist selbst der Aufzug der Hexen schon ein kriegerischer. Unter Fahnen und Trompetenklang und Schall kommen z. B. die ungarischen Hexen nach dem Gebhardsberg bei

Digitized by Google

Ofen geritten und feiern ihre üppigen Mahle und Tänze. Ausland 1879. S. 8. 16.)

Erinnert der Spruch, unter dem das Kämpfen in unserer thüringischen Sage vor sich geht

Ich schlage eine Wund',
Die heilt in einer Stund'.

der altertümlich klingt und dem ich sonst mich nicht erinnere begegnet zu sein, an die Kämpfe der Einherier in Walhall, die sich auch täglich erneuen, in denen sie sich Wunden schlagen, ja tödten, am nächsten Tage aber wider frisch auf dem Plan sind, so nähert das damit verbundene Erscheinen auf zauberhaft gezäunten Wolkenrossen dann die Hexen den Valkyrien, so dass man sieht, die Wurzel aller dieser Vorstellungen liegt nahe bei einander und die Differencirung hat eben nur verschiedene Geisterklassen aus denselben bei Deutschen wie bei Griechen und Römern entfaltet, indem z. B. die über Land und Meer auf ihren feuerschnaubenden Rossen reitenden und stets kämpfenden oder kriegerische Umzüge haltenden Amazonen ebenso hierher gehören wie die Korybanten, Kureten, Salier u. dergl.[1]

Auch das zauberhafte Zäumen und die damit verbundene Wandlung in ein Ross findet bei dem nachgewiesenen Terrain nun seine Erklärung. Es ist der Blitz als Zaum gefasst, mit dem die Wetterhexe sich ein Wolkenpferd schafft oder selbst in ein solches verwandelt wird. Darauf, dass die Auffassung des Blitzes als eines Zaumes des Donner- und dann überhaupt der Wolkenrosse eine indogermanische Vorstellung sei, darauf habe ich verschiedentlich schon hingewiesen. Namentlich tritt dies Moment in griechischer Sage hervor, wenn Bellerophon mit einem goldenen zauberhaften Zaum (*φίλτρον ἵππειον* nennt ihn Pindar Ol. 13, 94) das Donner-

[1] Urspr. der Myth. z. B. 87 f. Poet. Naturan. 164 f.

Digitized by Google

ross Pegasos einfängt und zähmt, oder Athene — die in das Gewitter einrückende Frühlingssonne — es selber tut, und deshalb als Chalinitis verehrt wurde. Bisher konnte ich für die betreffende Anschauung kein Bild eines Analogon bei einem Dichter anführen. Jetzt habe ich ein solches gefunden, indem Th. Vischer in seinem Buche „Auch Einer". Stuttgart 1879. II. S. 180 in einem Gewitterliede sagt:

O Himmel brich! Entschließe
Dies Blau aus sprödem Stahl,
Nur Regen, Regen gieße
Herab ins schwüle Tal!
Er hört. Im Westen webet
Und spinnt ein grauer Flor,
Er ballt sich, schwillt und schwebet
Als Wolkenberg empor.
Jetzt mit den Feuerzügeln
Fährt auf der jähe Blitz
Und auf den luft'gen Hügeln
Löst er sein Feldgeschütz.

Zu dem zauberhaften Zäumen der Wolkenrosse resp. ihrer Substitute passt auch schließlich das Beschlagen derselben, wie es in der zweiten thüringischen Sage auftritt. Ueber die weite Verbreitung dieses sagenhaften Zuges hat Schottmüller in seiner Schrift „Die Kriegerin von Eichmedien". Bartenstein 1875 (Progr.) gehandelt, vergl. Krauß, „Südslavische Hexensagen" (Mitteilungen der anthrop. Gesellschaft in Wien 1864. XIV. Bd. S. 27). Die Vorstellung schließt sich dem schon oben entwickelten Glauben von allerhand im hallenden Donner sich bemerkbar machenden Rossen oder pferdefüßigen Wesen an, deren Hufschlag sich dann im feuersprühenden Blitz zu bekunden schien. Wie man einerseits z. B. in der Oberpfalz noch vom Blitz sagt: „Die Rosse, welche U. L. Frau im im Himmel spazieren fahren, schlagen mit ihren Hufen an einen Stein", wie die altaischen Tataren Donner und Blitz dem Dröhnen und Ausschlagen der Hufe von

Digitized by Google

Seiten der Rosse ihres Himmelsgottes zuschreiben, in gleicher Anschauung griechische Mythen den Himmlischen erzhufige Rosse beilegen, der Hexenmeister auf dem Blocksberg selbst mit seinem Pferdefuß als eine Art Kentaur auftritt; andrerseits man im sprühenden Blitz und dröhnenden Donner ein Hämmern am Himmel, dass die Funken stoben, vor sich gehend wähnte und dies überhaupt die Vorstellung eines himmlischen Schmiedens dort oben weckte: so knüpfte sich an beide Art Bilder, in natürlicher Parallele zu einem vorgeblichen Hämmern an dem rollenden Wolkenwagen, der in einem krachenden Donner gebrochen schien, ein angebliches Beschlagen des Donnerrosses und überhaupt der Wolkendämonen, zumal wenn man sie sich in ähnlicher Gestalt dachte. So lässt nach nordischer Sage Odhin sich beim Schmied in Pislir sein Ross zur nächtlichen Luftfahrt beschlagen, ähnlich wie die deutsche Sage bei der wilden Jagd von Mannsen und Weibsen berichtet, die mit ihr ziehen und deren Hufeisen gelegentlich zur nächtlichen Stunde von einem Schmied erneuert werden müssen, vor Allem aber das Beschlagen der Hexe in der angegebenen Weise oft widerkehrt. Die Phantasie, mit der man die Erscheinung auffasste, ermöglichte eben Alles. Haben doch die Truden sogar im Anschluss an die zickzackartige Gestalt des Blitzes, wie solche im Pentagramm allgemein reflectirt, sogar siebeneckige Füße der Art, mit denen sie die Menschen im Schlaf treten, und wenn der Glaube schließlich doch an solcher Vorstellung Anstoß nahm, wurde sie höchstens modificirt, nicht sofort aufgegeben. So haben die Hexen z. B. Geiß- und Bocksfüße, dann reitet eine solche bei Zingerle (335) auf einem Bock den Hagelwolken voran, während nach Alpenburg-Bechstein ihnen schließlich nur als Wahrzeichen ein Bocks- oder Geißfuß „rückwärts am Kreuz eingebrannt ist".[1]

[1] Ueber die an den Blitz sich anschließenden sagenhaften Vor-

Digitized by Google

Doch ich breche ab. Die ausgeführten mythischen Elemente dürften in der Zeichnung des behaupteten Hintergrundes sich gegenseitig hinlänglich stützen und ihrerseits wider den Grundsatz bewahrheiten, den ich im Ursp. d. Myth. 1860. S. 11 als Resultat der damaligen Untersuchungen an die Spitze stellte und trotz Mannhardts späterem Widerspruch voll aufrecht erhalte, „dass nämlich der Grund und Urquell aller Mythologie zunächst nichts weiter sei, als der sich entwickelnde Glaube an eine den Menschen ‚geheimnisvoll' umgebende andere Welt (eine zauberhafte Wunderwelt), die nur mit ihren Symptomen in diese (die irdische) hineinzuragen schien, die man sich aber im Ganzen nicht anders ausgestattet dachte als diese, und die man je nach dem, was man warzunehmen glaubte, sich (phantasievoll) ausmalte und bevölkerte (eventuell mit sich und der umgebenden Natur in Beziehung brachte)." Wenn gerade die behandelten Hexen- und ähnlichen Geschichten mit den ihnen zu Grunde liegenden mythischen Elementen so ein Chaos gläubiger Naturanschauungen der verschiedensten primitivsten Art entfalten, so zeigen sie weiter zugleich, dass in den einzelnen Sagen neben allgemeinen widerkehrenden Grundvorstellungen auch überall gewisse Nüancirungen durch das Heranziehen dieses oder jenes secundären Naturelements hervortreten. Sie lehren damit, dass im Durchschnitt nicht eine Sage von der andern abzuleiten ist, sondern jede eine gewisse Selbständigkeit beanspruchen kann und sie alle nur gleichsam „verschiedene Spielarten" sind, die „demselben Volksglauben" erwuchsen. Dies gibt uns ein anschauliches Bild von dem freien, naturwüchsigen Schaffen der Sage, an dem sich Alt und Jung, Mann, Weib und Kind von Geschlecht zu Geschlecht beteiligte, bis allmählich im Anschluss an eine

---

stellungen der Geisterfüße s. meine Abhandlung „Ueber den Blitz als geometrisches Gebilde nach prähistorischer Auffassung" in der Festschrift des Posener Naturwiss. Vereins v. J. 1887 S. 232 ff.

Digitized by Google

sich in bestimmten Volkskreisen entfaltende Culturentwicklung auch die Tradition in bestimmten Typen sich zu consolidiren anfing, die dann die Grundlage einer immer mehr historisch werdenden Auffassung und Gestaltung des alten mythischen Materials wurde, dessen Ueberbleibsel noch jetzt im Volke fortleben.

Berlin, April 1888.

Ausruf, Frage und Verneinung in den semitischen Sprachen.

Von

R. Jensen.

Man redet insgemein von Lautgesetzen, von Sprachgesetzen etc. Man glaubt an die Unfehlbarkeit derselben wie an die Unumstösslichkeit eines mathematischen Lehrsatzes. Man rechnet also auf dem Gebiet der Linguistik wie auf allen Erfahrungsgebieten mit etwas sicher Erschliessbaren nicht nur in Folge logischer Notwendigkeit, sondern auch auf Grund einer möglichst grossen Anzahl analoger Fälle. Das aus den folgenden Erörterungen sich mir ergebende Resultat gehört zu dieser letzteren Art von Schlüssen, indem es, obwohl nicht logisch begründet, doch, weil empirisch gerechtfertigt und psychologisch möglich, darauf Anspruch machen darf, als mehr denn eine blosse Hypothese betrachtet zu werden.

Ein deutscher Satz wie „Nein doch!“ hat negative Form, aber exclamative Bedeutung, ein Satz wie „Was für ein Mann!“ interrogative Form, aber ebenfalls exclamative Bedeutung, ein Satz endlich wie „Wer sollte wohl heute kommen?“ interrogative Form, aber negative Bedeutung. Wir sehen also, dass negative, exclamative und interrogative Sätze im Deutschen wenigstens unter bestimmten Umständen einander vertreten können. Der Erklärungsgrund für diese

Digitized by Google

Erscheinung ist in nicht allzu grosser Tiefe zu suchen. Die 3 in Rede stehenden Satzarten, sowie die darin bez. zum Ausdruck kommenden Denkarten sind mit einander verwandt und lassen sich unter einen Generalbegriff subsumiren. Das allen 3 Denkarten Gemeinsame ist: „Einem Objecte beziehungslos und fremd gegenüberstehen". Es ist sehr schwer, dieses Gemeinsame sprachlich zu bezeichnen, da uns eben der Begriff schon im gemeinen Denken und Reden nicht zum Bewusstsein kommt. Dass er unbewusst latent vorhanden ist, zeigt sich z. B. daran, dass „Befremden" ein Synonym von „Erstaunen" ist.

Genau dieselbe Vertretung dieser 3 Satzarten zeigt sich, wie zu erwarten war, da sie sich psychologisch erklärt, in anderen Sprachen, so auch in jeder einzelnen semitischen Sprache.

Ich erinnere nur an die häufigen interrogativen Sätze mit negativer Bedeutnng im Hebräischen wie Maleachi III, 2: וּמִי מְכַלְכֵּל אֶת־יוֹם בּוֹאוֹ וּמִי הָעֹמֵד בְּהֵרָאוֹתוֹ = „Und wer erträgt den Tag seines Kommens und wer besteht bei seinem Erscheinen" für „Keiner erträgt den Tag seines Kommens und Keiner besteht bei seinem Erscheinen" oder Ps. IV, 7: מִי יַרְאֵנִי טוֹבָת = „Wer wird mich Gutes sehen lassen" für „Niemand wird mich Gutes sehen lassen", an Namen wie מִיכָאֵל = Wer wie Gott" für „Niemand ist wie Gott", oder an interrogative Ausdrucksweisen wie מָה רַבּוּ צָרָי (Ps. III, 2) = „Wie zahlreich sind meine Feinde" für „Oh, sehr zahlreich sind meine Feinde", an arabisches: مَا أَفْضَلَ زَيْدًا = „Wie vortrefflich ist Zeid" für „Oh, sehr vortrefflich ist Zeid" an syrisches ܡܳܐ ܣܟܠ ܣܦܪܗ = „Wie töricht ist sein Buch" für „Oh, sehr töricht ist sein Buch" mit exclamativer Bedeutung. Hiermit ist zusammenzustellen, dass derselbe Stamm *n-k-r.*, der im Hebräischen, Syrischen und Assyrisch-Babylonischen zum Ausdruck des „Fremd- und Unbekanntsein" im Arab. auch zu dem des Nichtwissens gebraucht wird, im Äthiopischen daneben den Begriff des „Sichwunderns" bezeichnet. (Z. B. *ankara* = miratus est, *nakīr* = peregrinus, alienus, mirus.)

Digitized by Google

Da im Semitischen im Allgemeinen Frage-, Ausruf- und Verneinungssätze erst durch besondere Wörtchen und Wörter zu solchen werden und nicht, wie z. B. im Deutschen, schon durch Stellung und Betonung, so folgt, dass im Semitischen Ausruf-, Frage- und Verneinungs-wörter einander vertreten können. Und wie dies in jeder einzelnen Sprache für sich allein genommen geschieht, so ist wenigstens zu vermuten, dass dies auch von Sprache zu Sprache geschehen kann, also dass z. B. derselbe lautliche Ausdruck, der in einer semitischen Sprache eine Frage anzeigt, in einer anderen die Verneinung andeutet u. s. w. Im Folgenden habe ich versucht die verschiedenen Fälle dieser Vertretung zusammenzustellen, ohne im einzelnen Falle zu untersuchen, ob sich die Frage aus der Verneinung oder die Verneinung aus der Frage u. s. w. entwickelt habe, oder ob ev. ursprünglich ein Gemeinsames zu Grunde liege.

Ich lasse am liebsten unerörtert das zum Ausdruck der Frage dienende arab. أَ = dialekt. ءَ und hebr. הַ und vielleicht wohl auch irgendwie = aeth. (nachgesetztem) *hū*, obwohl man dies passend zusammenstellen könnte mit dem auch im Arabischen vorkommenden أَ und آ des Aus- und Anrufs, ebenfalls das äth.-hebr. אַי*, welches wohl auch einen interjectionalen Ursprung hat, und wende mich zu dem möglicherweise mit den eben erwähnten Partikeln zu verknüpfenden Lautcomplex *ai*.

I. a. Derselbe dient wenigstens im Arab. als Partikel des Aus- und Anrufs, nämlich sowohl in der Form أَيْ wie auch in den erweiterten Formen أَيٌّ und أَيُّهَا = unserem deutschen o!, von denen أَيٌّ der Form nach genau mit dem

---

* Prof. Nöldeke, dem ich für eine ganze Reihe von Zusätzen, Vorschlägen und Aussetzungen zu herzlichem Danke verpflichtet bin und mit dem ich diese ganze Arbeit durchgesprochen habe, ohne dass derselbe doch für irgend etwas darin Vorgetragenes die Verantwortung übernähme, hält hebr. אַי wegen des talm. אִי für ein verkürztes daneben vorkommendes אֵין־אַיִן.

Digitized by Google

Fragepronomen أَيٌّ übereinstimmt. Ob يَا = syr. ܐ, أَيَا und هَيَا (nach Nöldeke aus أَ = هَ und يَا zusammengesetzt), ebenfalls = o!, mit den eben genannten Wörtern enger zusammengehören, kann zweifelhaft sein.

b. Als Fragewort ist die Wurzel *ai* in allen semitischen Sprachen vertreten, meistens in Zusammensetzungen. Im Assyrischen haben wir *aiu* = „wer" (z. B. in dem Satze: *aiu ṭîm ilānkirib šamî ilamad* = wer erfährt den Ratschluss der Götter im Himmel), weiter sicher *aina (ianu)* = wo. Zu *î (ē)* contrahiert findet sich *ai* ebendort in *ika(-ma)* = wo? Daneben findet sich noch eine Reihe mehr oder weniger in ihrer Bedeutung ganz klarer assyr. Adverbien, die den Fragestamm *ai* enthalten.

Im Hebräischen findet sich אַי (urspr. = אַיִ) = wo?, אַיֵּה = wo?, אֵיךְ = wie?, אַיְכָה = wo? wie?, אֵיכָכָה = wie?, אַיפֹה = wo? wie?, אַיִן = wo? in מֵאַיִן = woher? woraus wahrscheinlich אָן, אָנָּה und אָנֶה hervorgegangen ist, אֵיזֶה = welcher, אַי מִזֶּה = woher?, im Syrischen ܐܸܢܳܐ = welcher?, ܐܸܡ̈ = welche? und ܐܸܠܶܝܢ = welche? (im Plural) = resp. (nach Nöldeke) *ai-denā, ai-dā* und *ai-illēn*, ferner ܐܰܝܟܳܐ = wo?, ܐܰܝܟ̈, ܐܰܝܟܳܬ = wie?, ܐܰܝ = wie? und ܐܰܝܟܳܬ = woher?*, im Talmudisch-Aramäischen חַי = wer? (= urspr. *ai, [aiu]*). Weiter bietet das Arabische أَيٌّ = wer? und أَيْنَ = wohin? wo?,** endlich das Äthiopische ኧይ (*ai*) = wer? (neben ኧይኑ = *ainū*) und ኧይቴ (*aitē*) = wo? (neben ኧይቴኑ = *aitēnū*). Verkürzt zu *ĕ* findet sich semitisches *ai* in äth. ኤፎ (*ĕfō*) wo? = hebr. אַיפֹה. Form und Bedeutung verbieten es, arab. حَيْثُ (حَوْثُ) = wo (in der Rela-

* Höchst wahrscheinl. geht auch das *ĕ* in إِذَا = wann? gegenüber ursem. *matai* auf älteres *ai* zurück. Cf. äth. *ĕfō* = wie. Nur wegen dieser beiden Wörter den unfehlbaren Lautgesetzen zu Liebe einen semitischen Fragelaut *ĕ* anzunehmen, scheint mir pedantisch zu sein.

** Wie sich zum *ai*-Stamme arab. أَنَّى = wo, wie? verhält, ist noch nicht genügend aufgeklärt. Vgl. hebr. אָן und אָנָּה = wohin? und vor allem אָנָּה וְאָנָּה in אָנָּה hierhin und dorthin (I. Reg. 2, 36, 42).

Digitized by Google

tion, nicht in der Frage) mit dem Fragewörtchen *ai* und weiter mit äthiop. ኧይቲ zusammenzustellen. Dagegen ist arab. كَيْفَ = wie? jedenfalls an hebr. אֵיכָה und äth. *ĕfō* = wie? anzuschliessen. Es dürfte zwischen diesen Wörtern dasselbe Verhältnis obwalten wie zwischen äthiop. *kīyāhū* und arab. إِيَّاهُ.

c. Endlich deutet das W. *ai* in semitischen Sprachen und zwar im Hebräischen und Assyrischen die Verneinung an. Die Bedeutung des assyrischen *ai* und daraus contrahierten *ē* (*i*) als „nicht" in prohibitiven Sätzen ist unanfechtbar. Hebr. אַיִן = אַיִן = „nicht" hat man früher mit hebr. אָוֶן = „Eiteles, Falsches, Sünde" zusammengestelt. Die Zulässigkeit einer derartigen Combination muss erst noch erwiesen werden. Andere haben an einen Zusammenhang mit arab. إِنْ = „nicht" und weiter mit äth. *ĕn* in *ĕnbeya* = „ich kann nicht" und *ĕndâī* = vielleicht (eigentlich = ich weiss nicht) gedacht. Obwohl nun der Verbindung von äth. *ĕn* mit hebr. אַיִן kein Hindernis im Wege steht, da auch in äth. *ĕfō* ursem. bez. hebr. *ai* zu *ĕ* geworden ist, so verbietet sich meiner Meinung nach die Zusammenstellung von hebr. אַיִן mit arab. إِنْ deshalb, weil kein sonstiges Beispiel des Überganges von ursem.-hebr. *ai* zu arab. *ĭ* vorliegt.* Dagegen empfiehlt sich eine Zusammenstellung des Wortes mit dem assyrischen „*ai*" = nicht.

Das im Bisherigen Vorgetragene können wir demnach in dem Satze zusammenfassen, dass im Semitischen derselbe Lautcomplex *ai* 1) zum Ausdruck des Aus- und Anrufs 2) zu dem der Frage 3) zu dem der Verneinung dient.

II. a. *Lā* = „nicht" ist allen semitischen Sprachen gemeinsam mit Ausschluss des Äthiopischen, ebenso *al* = „nicht" mit Ausschluss des Altsyrischen. Im Äthiop. ist es bis auf *al* in *albō* = „es giebt nicht" untergegangen, im

* Falls wirklich arab. *ĭn* aus ursem. *ain* entstanden sein sollte, sieht man nicht recht ein, wie sich von eben diesem *ain* ein arab. *annā* (**annai*) herleiten konnte.

Digitized by Google

Amharischen dagegen ist es die eigentliche Partikel der Negation.

b. Zum schlichten Ausdruck der Frage dient im Arabischen هَلْ, welches dialektisch mit أَلْ wechselt. Nur eine kritiklose Exegese kann eben dieses *hal* im Hebräischen (Deut. 32, 6) finden. Die Bedeutung des Wortes und der Umstand, dass wir im Arabischen daneben أَلَا = „*nonne?*“ und هَلَّا = „warum nicht?“ vorfinden, verbietet die Annahme, dass es aus arab. أَ und لَا = „nicht“ zusammengesetzt ist. Eine direkte Zusammenstellung mit gemeinsemitischem *al* = „nicht“ wird durch das anlautende *h* des Wortes sehr fraglich. Dagegen scheint eine Beziehung zwischen dem *l* der Negation und dem *l* des fragenden هَلْ annehmbar.

c. Das bekräftigende arab. لَ, das cohortative äthiop. *la* und das ebenfalls bekräftigende aus *la* entstandene assyrische *lū* gehört natürlich nicht zu diesem negativ-interrogativen *l*-Stamme, sondern zunächst zu dem demonstrativen *l* in أَلْ = der, die, das, אֲלֵּה = diese u. s. w. Zu diesem letzteren gehört natürlichauch arab. هَلْ = „hierher!“, wie هَلُمَّ, ebenfalls = „komm heran!“ = hebr. הֲלֹם = „hier, hierher“ ohne imperativische Kraft. Da die demonstrativen Wurzeln wenigstens zu einem Teile auf interjectionale zurückzuführen sind, so dürfen der Vollständigkeit wegen die eben genannten Wörter nicht übergangen werden.

Es folgt aus dem Gesagten, das Wörter mit *al-hal* als wesentlichem Bestandteil im Semitischen zum Ausdruck der Frage, der Verneinung und vielleicht auch als Interjectionen verwandt wurden.

III. Als ein gemeinsemitischer Fragestamm fungiert ferner *ma,* im Hebr., Syr. und Arab. bestimmt mit „was?“ übersetzbar, gewiss aber schon im Ursemitischen ein Fragewort allgemeiner Art, wie dies namentlich der Gebrauch desselben als des verallgemeinernden *ma* erweist. So treffen wir auf der einen Seite im Assyrischen *man-ma* = „wer auch

Digitized by Google

immer" (= *man* + *ma*), *matīma* „wann auch immer" (*matī* + *ma*) andererseits arab. أَيْنَمَ = wo auch immer u. s. w.

b. Dasselbe *ma* scheint schon im Ursemitischen zur Bezeichnung der Verwunderung verwandt worden zu sein. Wir finden nicht nur im Hebräischen מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה = „wie schauerlich ist dieser Ort", sondern auch im Syrischen ܡܐ ܣܟܠ ܣܦܪܐ = „wie töricht ist sein Buch!". Verwandt damit ist arab. مَا أَفْضَلَ زَيْدًا = „wie vortrefflich ist Zeid!", mag dies nun wirklich urspr. bedeuten: „Was hat Zeid vortrefflich gemacht?" oder, was viel wahrscheinlicher ist und was auch schon Ewald behauptet hat, einen im Akkusativ stehenden Elativ enthalten, der erst später als Causativ aufgefasst wurde. Für diese Auffassung sprechen namentlich Formen wie مَا أَهْوَنَ هَذَا = „wie leicht ist dies!" und مَا أَقْوَلَهُ = „wie gut redet er" gegenüber einem Causat. أَهَانَ von einem Verbum هَانَ und أَقَالَ von قَالَ. Im Äthiopischen wird (wie im Hebräischen, Syrischen und Arabischen *mā*) *mī*, sonst = „was?" auch in Exclamativsätzen verwandt, welches im Hebr., meist „wer?" bedeutend, in einzelnen Fällen eine urspr. Bedeutung „was?" voraussetzt und im Talmudischen sowie im Mandäischen als allgemeines Fragewort = hebr. הַ, arab. أَ verwandt wird.

c. Ob im Hebräischen im Hohenliede VIII, 4 מַה = „nicht" ist, muss als sehr zweifelhaft bezeichnet werden. Aramaisierendes אֲשֶׁר לְמָה beim Daniel (I, 10), שֶׁלְּמָה im Hohenliede (I, 7), biblisch-aramäisches לְמָה und דִּי לְמָה bei Esra und syrisches ܕܠܡܐ und ܠܡ = „dass nicht, dass nicht etwa, ob etwa" könnten ebensogut und besser direkt mit מַה-מָה = „zusammenhängen" (Nöldeke), statt mit einem anzunehmenden gleichen Worte in der Bedeutung „nicht" und sind darum für unsere Untersuchung belanglos.

Im Arabischen wird ما ganz allgemein in der Bedeutung „nicht" verwandt, so zwar, dass eine urspr. Bedeutung „was?"

Digitized by Google

überall nicht mehr empfunden wird. Beispiele anzuführen ist überflüssig.

Aus dem Dargelegten erhellt, dass dem Wörtchen *mā* wenigstens irgendwie und irgendwo in den semitischen Sprachen interrogative, negative und exclamative Kraft innewohnt.

IV. a. Dass der Laut *n* zum Ausdruck der Negation im arabischen إِنْ und äthiopischen *ĕn* verwandt wird, sahen wir schon oben. Letzteres liegt anerkanntermassen vor in *enbeya* = „ich kann nicht" und in *endaʾī* = vielleicht, (sofern dies als „nicht mein Wissen" zu deuten ist), ev. auch in *enbala* = „ohne", welche letztere Partikel aber andere anders erklären. So verführerisch es sein könnte, hebr. פֶּן = aram. פּוֹן als aus פֹּה = so (zu erschl. aus אֵיפֹה, كَيْفَ und *ĕfō*) und einer Negation *n* zusammengesetzt zu erklären und so treffliche Parallelen zu der dann anzunehmenden Bedeutungsentwicklung von so-nicht zu damit-nicht man an äthiop. *kama-ī* = damit nicht (eigentl.: „wie nicht"), arab. كَيْ (mit folgendem Subjunctiv = „damit") etc. finden könnte, so kann doch schon wegen der Kürze des Vokals an einen Zusammenhang mit פֹּה kaum gedacht werden.

b. Zum Ausdruck der Frage dient der Laut *n* nur im Äthiopischen und zwar in dem enklitischen *nū*, welches genau wie nachgesetztes lateinisches *ne* die Frage andeutet.

Es wird demnach der Laut *n*, wenn auch nur in der südsemitischen Gruppe, 1) zum Ausdruck der Frage, 2) zu dem der Verneinung verwandt.

V. Eine Combination des *m*-Lauts mit dem *n*-Laut liegt in *man* (*manu*) = wer? vor (arab.-äthiop.: *manū*, assyr.: *man(n)u* (*man(n)ū??*), syr. *man* und erst aus *man* + *hū mannū*). Dass das *n* in *man-manu* nicht etwa irgendwie die in Frage stehende Person andeutet, sondern vielmehr *man-manu* urspr. als Fragewort für irgend ein Object, ob Person oder Sache,* anzusehen ist, geht daraus hervor, dass *m-n* um das femi-

* So lässt sich aus äth. *mī* = was? und hebr. *mī* = wer? und = wie? vielleicht auch für ursem. *mī* Ähnliches schliessen.

Digitized by Google

nin-neutrale *t* vermehrt im Äthiopischen (als *ment*) (nach Nöldeke aus *min* oder *mun* + *t* entstanden) zum Ausdruck des deutschen was? dient; denn „was" kann nie und nimmer als fem.-neutrales „wer" gedacht werden. Wie sich zu diesem *man* = „wer" amharisches *mān* = „was" verhält, kann ich nicht erklären. Etwas auffallend ist, dass zufolge Exodus 16, 15 das Wort מָן = Manna durch מָה = was erklärt wird, während sonst *man, manu* nur „wer" bedeuteten und nur im modernen Amharisch und im Aramäischen ein Wort مٰ ganz anderen Ursprungs (= דַּן + מָא) = „was" ist, welches aber zu der Zeit, wo Exodus 16, 15 schriftlich fixiert wurde, noch kaum existiert haben dürfte.

Das was ich hieran sofort anschliessen möchte, bringe ich unter aller nötigen Reserve, weil es Dinge betrifft, die wir überhaupt nicht wissen können. Aber so gut wie man der metaphysischen Philosophie niemals die Berechtigung zur Existenz verweigert hat, trotzdem sie Dingen nachgeht, die im Reiche der Hypothesen zu bleiben verurteilt sind, so gut brauche ich mir es nicht zu versagen, das Folgende, obwohl es hypothetisch bleiben muss, hier vorzutragen.

Mit der eben besprochenen Lautgruppe *m-n*, die eine Frage ausdrückt, möchte ich, fussend auf dem bisher Gesagten, die eine Negation andeutende Wurzel מאן-مٰنٰ und die äth. √*m-n-n* verbinden. Hebr. מֵאֵן = „sich weigern", aram. مَنٰ „überdrüssig sein" und äth. *manana* = „verachten, verwerfen" deuten auf eine Urwurzel *m-n* hin, die das Nord- und das Südsemitische auf verschiedenen Wegen dem Triconsonantismus angepasst haben. Ein aus *m-n* zerdehntes מאן ist nicht auffallender als dies die jedenfalls aus den onomatopoëtischen und lautsymbolischen Urwurzeln א-ṉ. und ḥ-ṉk zerdehnten Wortstämme אנק und חנק sind.

Eine solche Deutung der Wörter מאן, مٰنٰ und *m-n-n* wage ich um so eher, als ich auch noch andere Wörter ähnlichen Stammes und wie diese lautsymbolisch aber aus anderen psychischen Antrieben hervorgegangen im Semitischen zu finden glaube. Ich meine die Wörter *manū*, מנה, مٰنٰ =

Digitized by Google

zählen, welche mit arab. تَمَنَّى und äth. *tamanaja* = wünschen durch den Generalbegriff „denken" zu vermitteln* sind, wie denn z. B. auch חָשַׁב, سمط, حَسَبَ sowohl = „denken", „wollen" als = zählen. Es ist interessant, so im Semitischen dieselben geistigen Regungen auf dem Wege der gleichen (aber natürlich unabhängig von derselben zu denkenden) Lautsymbolik durch dieselben Laute dargestellt zu sehen, wie im Indogermanischen. Bedeuten doch auch die Grundwörter zu *mā* sowohl wie zu *ăn* etc. im Indogermanischen die Negation und das indogermanische *měn* den Denkprocess. Es ist im Grunde genommen hiervon nicht zu trennen, wenn zum Ausdruck der ersten Person im Indogermanischen das *m* verwandt wird, während dazu im Semitischen das *n* dient. Frage, Ausruf und Verneinung auf der einen Seite, das Denken und das Ichbewusstsein auf der anderen Seite sind insgesammt auf eine Zurückziehung der Person von der Aussenwelt auf sich selbst zurückzuführen und werden darum in lautsymbolischer Weise sehr passend gerade durch die Nasale bezeichnet. So finden wir denn auch in den grundverschiedensten Sprachen das Pronomen der ersten Person und die Negation sowohl durch den labialen und dentalen als durch den gutturalen Nasal (*ṅ, ṅg*) bezeichnet. Es ist der Erwähnung wert, dass in einer der ältesten uns inschriftlich überlieferten Sprachen, der sumerisch-akkadischen, die Negation durch *n,* das Pronomen der ersten Person aber durch *m* und, worauf viele Spuren führen, in verschiedenen Verhältnissen durch *ṅg* (*ṅgal-i* = ich, *-ṅga* = mein) angedeutet wird, ein Umstand, der schon allein im Stande wäre, Halévys jetzt auch von Delitzsch angenommene Theorie, dass nämlich das Sumerisch-akkadische eine künstliche

---

* Es verdient Beachtung dass, wie für den Begriff „wünschen" ein Stamm מנו und מני verwandt wird, so für den Begriff „zählen" etc. im Arabischen urspr. מני (cf. صَنَّى = certa quantitate definivit, decretus fuit), im Assyr. dagegen מנו (cf. z. B. *minūtu* = Zahl = **minautu* und d. Imp. *munu* = zähle).

Digitized by Google

Schöpfung der (Assyro-)Babylonier ist, zurückzuweisen, insofern diese resp. andere Nasale verwenden.

Wir haben uns durch die letzte Auseinandersetzung ziemlich weit, so scheint es, von dem eigentlichen Thema abziehen lassen, indes nicht mehr, denke ich, als zur Erläuterung des sich mir ergebenden Schlusssatzes nötig und nützlich ist. Ich meine gezeigt zu haben, dass in einigen Fällen innerhalb derselben semitischen Sprache, in anderen innerhalb verschiedener Sprachen gleiche oder ähnliche Ausdrücke für Ausruf, Frage und Verneinung gebraucht werden und schliesse daraus, dass dieselben wenigstens zum grossen Teil mit einander verwandt sind. Und hier komme ich auf das zurück, was ich einleitend bemerkte, dass wir nämlich in der Linguistik wie in allen Erfahrungswissenschaften mit der Wahrscheinlichkeit rechnen müssen, die allerdings oftmals von recht zweifelhafter Stringenz sein kann. In unserem Falle ist ein Umstand anzuführen, der mit Nachdruck für ihre Zulässigkeit spricht. Das ist der folgende: Abgesehen davon, dass die Ausdrücke für Aus- und Anruf wie in anderen Sprachen die Vokale nach der Reihe durchlaufen, und ev. diesen die sich aus Vokalen leicht entwickelnden Laute *h*, *ḫ*, *u* und *i* anschliessen, existiert in den semitischen Sprachen kein einfacher Ausdruck für dieselben ausser den oben genannten. — Ausser den erwähnten Wurzeln *ai*, *h*, *h* + *l*, *m* und *n* (+ Vokal resp. Vokalen) existiert kein einfacher Ausdruck für die Frage im Semitischen. — Neben den besprochenen Formwurzeln *i*, *ai*, *l*, *m* und *n* (+ Vokal resp. Vokalen) existiert kein einfacher Ausdruck für die Negation in den semitischen Sprachen. Also abgesehen davon, dass Laute wie *b*, *g*, *ḳ*, *d ṭ*, *r* etc., die auch sonst keine* Formwurzeln liefern, ebenfalls weder zum Ausdruck der Frage noch zu dem der Verneinung noch zu dem des Aus- und Anrufs verwandt werden, werden ebensowenig die Laute *ḏ*, *t ṯ*, *p*, *k*, *s*, die als Formwurzeln die verschiedensten

* Ich meine natürlich im Ursemitischen. Denn im Syrischen z. B. liegt ja *d* als Pronominalstamm vor, welcher Laut aber auf ursem. *ḏ* zurückgeht.

Digitized by Google

Funktionen haben, zu einem dieser Zwecke verwandt, dagegen schliessen sich diesen gegenüber die oben besprochenen Laute und Lautkomplexe zum Ausdruck von Aus- und Anruf, Frage und Verneinung zu einer Gruppe zusammen. Dieser Umstand, meine ich, muss genügen, um eine nicht nur scheinbare, sondern auch causale und concausale Verbindung der in Rede stehenden Wortgattungen als gewiss erscheinen zu lassen. Wie weit eine solche ursprünglich ist, d. h. ursemitisch, wie weit dieselbe späteren Ursprungs ist, d. h. in einer uns fertig vorliegenden Sprache erzeugt, wie weit von einer gegenseitigen Vertretung der 3 Wortgattungen die Rede sein kann, und wie weit von einem Generalbegriff für alle 3 Begriffe oder je 2 derselben, wie weit endlich ev. die Syntax eine solche Verknüpfung und Vertretung hervorgerufen oder begünstigt hat, das ergiebt sich z. T. aus dem oben Erörterten von selbst, z. T. aber erst aus sehr vertieften Untersuchungen und es liegt daher ausserhalb des Rahmens unserer Arbeit, uns darüber hier zu verbreiten. Von einer Gewissheit im Einzelnen kann hier füglich schon desshalb nicht die Rede sein, weil ja gerade solche kleine Partikelchen, wie die besprochenen der Composition auf der einen, und Decomposition auf der anderen Seite hinneigen und darum oft zu einer falschen Etymologie Veranlassung geben. Wir sind zufrieden, wenn sich nur im Allgemeinen unsere These von der Verwandtschaft der semitischen Ausdrücke für Aus- und Anruf, Frage und Verneinung als annehmbar erweisen sollte.

Digitized by Google

„Hört ihr Himmel, merk' auf Erde."

Von H. Steinthal.

Mit Rücksicht auf:

Bruchmann, Kurt, Dr., Psychologische Studien zur Sprachgeschichte. 354 S. 8°. Leipzig, Wilhelm Friedrich. 1888.[1]

„Hört ihr Himmel, merk' auf Erde." Ueber diesen Anruf habe ich schon einmal in diesen Blättern gesprochen (XI, 161 ff.), aber bloß von dessen überwältigender Kühnheit. Jetzt wollen wir zu erforschen suchen, wie er zu verstehen sei, was sich der Schöpfer desselben dabei gedacht habe. Wir haben (und das könnten wir ja einen sehr glücklichen Zufall nennen) einen sehr alten Commentar desselben: 5. M. 31, 28. 30, 19. 4, 26. Nach diesen Versen werden Himmel und Erde als Zeugen angerufen. Dieselben beziehen sich nämlich auf 5. M. 32, 1, wo sich der Anruf Jesajas, nur in andrem Rhythmus, widerfindet. Hier bestünde aber vor allem das Bedenken gegen den Wert dieses Commentars, ob die beiden Verse Jes. 1, 2 und 5 M. 32, 1 trotz der äußerlichen Uebereinstimmung denselben Sinn haben, zumal wenn man mit den Kritikern annimmt (wie ich tue), dass der schöne, in der Form ganz eigentümliche Gesang 5. M. c. 32 erst im babylonischen Exil gedichtet sei. Ein Dichter, der nach länger als einem Jahrhundert das Wort eines andern borgt, mag letzterm leicht einen andern Sinn unterlegen, als dasselbe hatte.

---

[1] Das oben angegebene Buch soll im nächsten Heft eine umfassende Besprechung finden.

Digitized by Google

Nun sehe ich zwar nicht die geringste Veranlassung zu solcher Befürchtung (vergl. XI, 162), dagegen um so mehr Grund, die angeführten Verse 31, 28. 30, 19 als solche anzusehen, welche den alten Anruf sowol bei Jesaja, wie im Deuteronomium nicht mehr in seinem ersten Sinn verstanden. Wenn nämlich das Lied c. 32 zu den ältesten Stücken des Deuteronomiums gehört, so gehören jene Verse vielmehr zu den jüngeren Stücken, welche einige Generationen später geschrieben sind.

Wenn ich nicht irre, liegt hier eine klare Vorstellungs-Entwicklung vor, die wir mit einiger Sicherheit verfolgen können.

Der Gedanke, der alle Propheten durchdringt, ist der des Bundes zwischen Gott und Israel, oft in der näheren Bestimmung einer Verlobung und Verehelichung Jahves mit seiner Nation. Ein Bund ist ein Vertrag, welcher beiden beteiligten Seiten Bedingungen auferlegt, die von ihnen beiden erfüllt werden müssen: Israel dient Jahve; Jahve segnet und schützt Israel.

Dieser Gedanke des Bundes schließt aber außer Gott und Nation alles mit ein, was zur Ausführung der Bedingungen mitwirken muss. Der Himmel muss Regen spenden, die Erde ihre Frucht: sie treten ein in den Bund, wie auch alle schädlichen Mächte, deren Wirksamkeit zurückgehalten werden soll. Diesen Vertrag schließt Jahve ab zu Gunsten Israels (Hos. 2, 20). Allerdings vermögen jene vermittelnden Mächte nichts aus sich selbst. Himmel und Erde sind willig ihre Schätze dem Volke zu geben; aber zuvor müssen auch sie dieselben von Jahve erhalten haben. Besteht nun der Bund, so wird „Jahve die Himmel erhören, und die Himmel werden die Erde erhören, und die Erde wird das Getreide und den Most und das Oel erhören, und diese werden das gott-gesäete Volk erhören“ (das. V. 23. 24).

Wir sagen wol: der Boden durstet, lechzt; aber so kräftige Personification, dass Himmel und Erde und Frucht

Digitized by Google

bitten und erhören, liegt uns fern — doch nicht so fern, dass wir dieselbe nicht mehr verstünden.

Wie nun aber, wenn der Bund gebrochen ist? Das Volk, indem es sieht, dass die Verheißungen und Erwartungen nicht erfüllt werden, von Leiden aller Art bedrängt, ruft aus (5. M. 31, 17), sein Gott sei nicht mehr in seiner Mitte, er habe den Bund gebrochen. Also, um sich rechtfertigen zu können, nimmt Gott die unwandelbaren Himmel und Erde zu Zeugen dafür, dass Er schon bei der Eingehung des Bundes verkündet habe, wenn das Volk ihm nicht dienen werde, dass dann auch Er das Volk preisgeben werde. Nicht Schwäche und nicht launische Sinnesänderung Gottes ist es, wenn er das Volk nicht schützt und nicht segnet, sondern die Treulosigkeit des Volkes hat das verschuldet: dies werden einst Himmel und Erde als Zeugen dem Volke zurufen.

Da nun das Lied Deut. c. 32 die Unwandelbarkeit und Vollkommenheit Gottes gegenüber dem Leichtsinn und der Wandelbarkeit des Volkes preist: so glaubte eben der Urheber jenes Verses 30, 18 dies Lied rufe in diesem eben angegebenen Sinne Himmel und Erde als Zeugen an. — Ein Anderer aber, der Verfasser von 31, 16—22, prosaischer oder rationalistischer als jener, meinte, das Lied eben selbst, welches mit der Anrufung des Himmels und der Erde beginnt, solle der Zeuge für die Treue Gottes gegen die Untreue des Volkes sein; denn es solle von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht gehen und den abtrünnigen Enkeln sagen, dass sie ihr Leiden verschuldet haben, indem sie den Bund gebrochen haben.

So sehen wir, wie man den Anfang des Liedes eines Anonymus, nachdem man es als das Lied Moses anzusehen gewohnt war, in der dargelegten doppelten Weise verstehen konnte; dass dies aber der ursprüngliche Sinn war, ist mit nichten erwiesen. Es bleibt also immer noch für uns die Frage, was der Anruf eigentlich besagen sollte. So viel allerdings haben wir aus Hosea gelernt, dass der he-

Digitized by Google

bräische Dichter die Himmel und die Erde und deren Frucht als Wesen ansah, welche ebensowol bitten als sich erbitten lassen und erhören; d. h. er sah die Kräfte der Natur wie gefühlvoll entbehrende und gewährende Mächte an.

Bleiben wir zunächst hierbei stehen, so müssen wir uns ferner vorhalten, dass der hebräische Dichter nicht bloß in der Art personificirt und gleichstellt, dass eine gewisse Analogie zwischen der äußern Gestalt des unbelebten Gegenstandes und der menschlichen Gestalt maßgebend und erkennbar bliebe; es bedurfte für ihn nicht der Analogie zwischen den Zweigen der Bäume und den Händen und Armen der Menschen, er appercipirt nicht jene als diese (wie Bruchmann voraussetzt S. 11); sondern, indem der prophetische Dichter personificirt, ethisirt er zugleich das Unbelebte, die Natur. Himmel und Erde haben weder Ohr noch Mund noch Hand, noch irgend etwas solchen Organen Analoges, und dennoch hören und reden und gewähren sie.

Ganz in derselben Weise, ohne die von unsrer heutigen Poetik geforderte Anschaulichkeit, heißt es Ps. 19: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, das Firmament tut kund seiner Hände Werk." Hier ist offenbar „Hände Werk" parallel „Ehre Gottes". Die Schöpfung, hier als Subject, ehrt den Schöpfer. Dieser Vers könnte aber doch einen besonderen Hintergrund haben. Wenn es nämlich die gesammte Schöpfung ist, welche als solche die Ehre Gottes verkündet: warum wird denn hier bloß der Himmel genannt und nicht auch die Erde? Hier verkündet vielmehr der Himmel sowol sich als die Erde. Wie ist das zu verstehen? Es scheint doch eben nicht, als wäre hier unser Sprichwort „das Werk lobt den Meister" poetisch ausgeführt, wenigstens nicht bloß dieses und dieses nicht ursprünglich. Es scheint mir aber richtig bemerkt (von Delitzsch), dass wie Ps. 8 beim Anblick des Nachthimmels so unser Ps. 19 beim Anblick des Taghimmels gedichtet

Digitized by Google

sei. Näher möchte ich noch hinzufügen, er sei ein Loblied beim Anbruch des Tages, bei der Morgenröte; denn besonders wird ja die aufgehende Sonne gepriesen. Erinnert nun die Weise, wie dies geschieht (V. 6), an den Mythos, so könnte auch der erste Vers auf alter Reminiscenz beruhen, ohne dass damit dem dichterischen Vermögen des Urhebers etwas an Kraft abgesprochen werden soll. Aus dem Mythos ist bekannt, dass die Morgenröte, indem sie die Dinge beleuchtet, sie offenbart und den Menschen zeigt. Hier, im Psalm, ist der Himmel selbst das Licht, das zuerst sich selbst offenbart (und dadurch die Ehre Gottes erzählt) und dann auch die Erde mit ihren Geschöpfen zeigt (diese kund tut), und so noch einmal Gottes Herrlichkeit preist.

Man vergesse hierbei nicht, dass nach hebräischer Ansicht das Licht nicht von Sonne, Mond und Sternen abhängt; es stammt vom Himmel und umflutet das All. So ist auch der Tag nicht Erzeugnis der Sonne, und die Nacht ist nicht ohne Licht; beide sind himmlisches Licht. Daher konnte auch der Dichter fortfahren: „ein Tag strömt dem andren Rede zu, Nacht kündet der Nacht Wissen“, nicht damit auch der andre Tag und die andre Nacht wisse und auch sie dieselbe Rede und dasselbe Wissen dem Menschen predigen, als wären sie ohne diese Mitteilung unwissend, wie ein Menschengeschlecht, das nichts von dem vorangehenden empfangen hätte; sondern wie in unserer Vorstellung die obere Stelle des Stromes nicht der untern das Wasser mitteilt, vielmehr das ununterbrochene Strömen des Wassers selbst den Strom ausmacht: so fließt in Tag und Nacht, in ihrem Wechsel, der Ruhm Gottes. Aber weder Tag noch Nacht sind personificirt — jedoch ethisirt. Wie sie ohne Mund und ohne etwas Analoges sind, so haben sie auch „weder Wort noch Stimme“. Plastisch ist das allerdings nicht angeschaut, aber geistig wargenommen. Ist dies nun dennoch und unbestreitbar schön, so mag die Aesthetik zusehen, wie sie mit dieser Art Schön-

Digitized by Google

heit fertig wird; aber auch die Psychologie muss zusehen, wie dergleichen zu begreifen.

Ist uns nämlich so aus hebräischer Vorstellungsweise klar geworden, wie Himmel und Erde als ethische Mächte gefasst werden konnten, so fragt sich immer noch, wie der Prophet darauf verfallen konnte, dieselben so anzureden, wie er tut. Ich halte es nicht für erwiesen, dass Ps. 19 älter sei als Jesaja und Hosea; aber gewiss ist mir, dass er in einer noch ursprünglichern Denkweise gedichtet ist. Die prophetischen Reden, wie sie uns vorliegen, sind allerdings schriftstellerische Kunstwerke und sind keineswegs so, wie wir sie haben, gesprochen worden, wie auch die Reden Ciceros und Demosthenes nicht; aber jene wie diese sind doch immerhin als wirkliche Reden an das Volk gedacht. Wie fällt also ein Redner darauf, nicht die Männer von Athen und Jerusalem anzureden, sondern ganz andere Zuhörer, die er erst herbeiruft und die so fern stehen. Dies ist doch etwas ganz anderes, als wenn Demosthenes im Anfange seiner Rede um den Kranz zu allererst die Götter betend anruft.

Es sei mir gestattet, hier eine Erfahrung aus meinem Leben mitzuteilen. Ich war auf dem Rigi, dessen Schönheit darauf beruht, dass dieser Berg in den Vierwaldstädter See hineingeschoben ist, so dass man von hier aus alle die Riesenberge, welche jenen See umgeben, mit einem Blick in der Runde überschauen kann. Der See rückt die Berge in diejenige Entfernung, die das Auge braucht, um zu sehen, ohne Hindernisse zwischen Aug' und Berg zu schieben. Vielleicht hat mancher Leser, wie ich, auf der vorgeschobensten Spitze gestanden, welche der Schweizer sehr treffend „das Känzeli" nennt. Ja, das ist eine Kanzel, sagte ich mir, als ich dort stand; aber welche Predigt wäre ihrer würdig? Wer wagt es, in dieser Kirche unter solcher Kuppel vor diesen zur Andacht versammelten schneehäuptigen Greisen und sonstigem Volk zu predigen? Die zehn Gebote könnte Mose hier verkündet haben, Jesus

Digitized by Google

seine Bergpredigt gehalten, und hier, wo sich vor unsrem Auge Himmel und Erde berühren, jener sich herabsenkend, diese hinansteigend, da könnte Jesaja sein „höret Himmel, vernimm Erde" recht natürlicher und begreiflicher Weise gesprochen haben, denn er hätte beide mit einem Blicke gesehen. — Könnte also der Prophet bei einem ähnlichen Hinblick auf den Hermon oder Libanon nicht zu jener Anrede hingerissen sein?

Philologisch ist dies nicht gedacht. Es mag richtig sein oder nicht: wir müssen uns umsehen, wie sich dergleichen aus der Redegewohnheit des Mannes und seines Volkes erklärt.

Eine Anrede, wie unsre Redner sie durchweg haben, wendet der Prophet gar nicht selten, doch nicht regelmäßig an (Hos. 4, 1. 5, 1. Amos Anfang des c. 3. 4. 5. Mikha 3, 1. 9. Jer. 2, 4. 5, 21. u. a.). Auch Mikha 1, 2 gehört hierher; denn die Völker, welche hören sollen, sind nur die Stämme Israel; und nicht die Erde wird dort gemeint, sondern das Land Israel. Solche Stellen gleichen nicht sowol der Anrede Ciceros an die Quiriten, als seiner Anrede an Catilina. Die Worte „hört ihr Leute alle" (so müsste man wol statt „Völker" übersetzen) finden sich allerdings 1. Kön. 22, 28 ebenfalls. An letzterer Stelle aber bedeuten sie: alle Gegenwärtigen mögen später (nach Erfüllung derselben) als Zeugen für die Wahrheit der eben gesprochenen Weissagung auftreten, und so konnte man auch (s. oben) Jesaja und Deuteron. verstehen. Bei unsrem Propheten haben sie diesen Sinn nicht; denn er sagt (V. 2): Alle sollen hören, dass Gott als Zeuge wider sie auftreten werde.

Jesaja (c. 5) beginnt, er wolle ein Lied singen. Plötzlich aber V. 3 redet er die „Bewohner Jerusalems" an und fordert sie auf, zu richten zwischen ihm und seinem Weinberge. Er zieht seine Hörer in seine Parabel mit hinein, er lässt sie in derselben die Rolle des Richters spielen, dass sie sich selbst verurteilen müssen. Hier hat

Digitized by Google

die Anrede einen künstlerischen Zweck und gehört völlig zur Parabel.

Mit ganz außerordentlicher Kraft ertönt in demselben Capitel 1, zu dessen Beginn er Himmel und Erde aufgefordert hat, auch Jesajas Anrede, V. 10. Nachdem er auf die Verwüstungen im Lande hingewiesen hatte, das fast wie Sodom und Gomorrha daliege, flammt er plötzlich auf: „Höret das Wort Jahves ihr Sodom-Fürsten, horcht auf die Lehre unsres Gottes, ihr Gomorrha-Volk!“ So springt er von der Gleichheit des Unglücks unvermittelt über zur Gleichheit der Schuldigen. Ich weiß nicht, wie unsre Rhetoren diese Redefigur nennen.

Wenn Joel beginnt: „Höret dies, ihr Greise, und merket auf, ihr Bewohner des Landes! Ist solches geschehen in euren Tagen, oder in den Tagen eurer Väter?“ so werden hier allerdings die Greise als Zeugen für eine Tatsache aufgefordert.

Ganz anders dagegen Mikha 6, 1 ff. Er beginnt freilich ganz so einfach, wie es in den oben angeführten Stellen geschehen ist: „Höret“, nämlich Israel-Juda. Sie sollen hören, was Jahve spricht, d. h. was er dem Propheten zu sprechen befiehlt. So ist nichts natürlicher, als dass sich der Prophet mit Jahve identificirt. Er, Gott oder der Prophet, lebt in Streit mit dem Volke. Nicht wie im ersten Capitel wird hier (c. 6) Gott als Zeuge vorgeführt; sondern er ist der Kläger, der seine Beschwerde vor den Richter bringen will. Jesaja in der Parabel konnte das Volk zum Richter machen. Das geht hier nicht an. Zu Richtern nimmt Jahve die Berge (V. 1): „Auf, beschwere dich bei den Bergen, und hören sollen die Hügel deine Stimme!“ Der Prophet folgt dieser Aufforderung unmittelbar und spricht (V. 2): „Höret ihr Berge die Beschwerde Jahves, und ihr Unwandelbaren, die Grundvesten der Erde! Denn Beschwerde hat Jahve über sein Volk, und mit Israel will er rechten.“[1]

[1] So übersetzt Hitzig richtig und schön (während sein Com

Digitized by Google

Der zweite Jesaja (49, 1) redet Abwesende, aber doch in sehr natürlicher Weise an, nämlich alle Länder und Völker, um ihnen zu sagen, welche Bedeutung Israel für sie habe. Dies ist aber wider nur eine rhetorische Figur. Denn der Prophet war sich bewusst, dass er vielmehr nur zu Israel spricht, denen er sagen will, was sie den Völkern sein sollen.

Das werden alle Kategorien prophetischer Anreden sein, und in dieser Uebersicht konnten wir erstlich bemerken, wie Worte, welche Mikha (1, 2) mit Bezug auf seine und der Angeredeten Gegenwart sprach, später im Buche der Könige den Sinn hatten, dass die Leute in der bald erscheinenden Zukunft als Zeugen auftreten sollen. Das ist ganz der Wandel des Sinnes, den wir oben für den Anfang des Liedes 5. M. c. 32 bemerkten. Dann aber sahen wir bei demselben Propheten Mikha (6, 1 ff.), wie die (leblose) Natur zum Richter (nicht zum Zeugen) aufgefordert wird. So ist es nur ein Schritt weiter, wenn Jesaja und jenes Lied 5. M. c. 32 die ewig unveränderliche Natur (Himmel und Erde statt der Berge) lediglich zum Hören auffordert, weil er sich beklagen will und einen Hörer seiner Klage wünscht. Diese Klage ist aber inhaltlich dieselbe wie jene Beschwerdeführung: die Undankbarkeit des Volkes gegen Jahve. Dass es sich nicht um Zeugnis, sondern lediglich um Anhören handelt, geht gerade aus Deut. 32 sicher hervor, da der Prophet (V. 2) seine Rede eine „Lehre" nennt, der er den Erfolg eines fruchtbaren Regens wünscht.

So bedarf es, um diesen Verkehr mit der leblosen Natur zu erklären, nur noch des Beweises, dass diese Ethisirung der Natur (welchen Ausdruck auch Bruchmann hat) nach allen Seiten etwas der hebräischen Denkweise Vertrautes war. Hierzu aber hat Bruchmann die Stellen fleißig gesammelt. Einige Stellen würde ich streichen, da

mentar dazu töricht ist) nach dem Vorgange der alten jüdischen Commentatoren.

Digitized by Google

öfter das Land statt der Bewohner genannt wird — eine gewöhnliche Figur; aber allerdings werden wol auch die Tiere des Landes und des Meeres gemeint. Indessen hat Bruchmann sehr recht, wenn er daran erinnert, dass Völker und Zeiten zu unterscheiden sind, und dass was anfangs lebhaft gefühlt war, später nicht nur feststehende Formel war, sondern nach formelhafter Analogie erweitert ward. Auch die uns erhaltenen Propheten und Psalmen sind nicht alle weder im Inhalt noch im Ausdruck genial. Bruchmann hat entschieden recht, wenn er nicht jeden poetischen Ausdruck als wirklich gefühlt, noch weniger als angeschaut verstehen will. Hier kommt es denn darauf an, das Conventionelle auf seinen Ursprung zurückzuführen, indem es eben eine bloß formelhafte Ausbildung eines ursprünglich wahren Bildes ist. — Nur zwei Dinge würde ich hier Bruchmann zu weiterer Ueberlegung geben. Erstlich meine ich, es sei nicht die Frage (S. 22), „wie einige Menschen dazu kommen, der Natur im allgemeinen und Steinen insbesondere Gefühl zuzuschreiben, die Natur als ethisch und ihre empfindungslosesten Teile als fühlend zu denken.“ Denn niemals sind es nur einige Menschen, die so individuell organisirt wären, dass sie das tun; denn sonst würden sie von ihren Genossen verlacht werden. Einige sind freilich allemal die Schöpfer; aber die andren erkennen das Geschöpf derselben als ihr eigenes an. Sonst würden die Sänger nicht verstanden, würde ihr Lied nicht angenommen werden. Es handelt sich allemal darum, wie der Mensch schlechthin zu solcher Vorstellungsweise kommt. Zweitens, sind die Zeiten und Völker zu unterscheiden: so braucht es uns wenigstens nicht immer leicht zu werden, uns in solche Vorstellungsweise zu versetzen; und wir müssen selbst in der Beurteilung, ob etwas wirklich gefühlt oder nur conventionell widerholt oder gar nach Analogie erweitert wird, vorsichtig sein. Denn allgemein menschlich muss auch das Individuellste sein, wenn es nicht töricht ist.

Digitized by Google

Es handelt sich hier um Poesie und Mythologie zugleich, wie verschieden auch beide sein mögen, dann aber auch um Unterscheidung beider (vgl. meine Einleitung § 321). Das echt Mythologische mag uns oft schwer ankommen; anerkannt und begriffen muss es werden (vgl. diese Zeitschrift II, 23 f). Selbst einfache Wort-Etymologie würde ohne diesen Grundsatz nicht zu verstehen sein. Bruchmann erinnert sehr passend an unser *sengen*, das sich zu *singen* genau so verhält, wie *senken* zu *sinken*; also bedeutet *singen* so viel wie brennen. Das erklärt vedischen Sprachgebrauch. Freilich sind nicht alle vedischen Lieder ursprünglich; sie sind im Gegenteil voll von conventioneller Redeweise. Bruchmann mag auch darin recht haben, dass alle Dichter, auch gute, gelegentlich fertig überlieferte Formeln anwenden. Indessen überkommt mich zuweilen das Gefühl, als spanne Bruchmann die Dichter gar zu grausam auf die Verstandesfolter. S. 53 nennt er Lenaus Ausdruck „an ihren bunten Liedern klettert die Lerche selig in die Luft", sehr glücklich, kann aber spöttische Bemerkungen hierüber doch nicht unterdrücken, als schiene er die Dichter überhaupt eigentlich für wunderliche Leute zu halten, welche wir uns aber gefallen lassen. Sie befinden sich in „holdem Wahnsinn", und die Frage sei bloß, ob dieser Wahnsinn ehrlich oder fingirt ist, ob die Dichter etwa den wilden Mann bloß spielen, weil es eben überlieferte Fastnacht sei; aber auch der ehrliche Dichter komme wider zu der Besonnenheit, in welcher er über sich selbst mitlacht. Wir Gesunden aber lassen es uns gern gefallen, dass uns der Dichter den Wahnsinn kosten lasse. Kein Dichter, meint Bruchmann (S. 37), glaubt was er sagt, und wenn der Dichter (wie der Schauspieler) den Wahnsinnigen schlecht spielt, so wird er von uns „ausgelacht" (S. 38). Dies alles gilt natürlich nur von der Metapher.

Der Prophet, ist dagegen zu behaupten, ist eher Prophet, bevor er Dichter wird, und als Prophet ist er durchaus gläubig und nicht poetisch. Wenn er also sagt (Jes.

Digitized by Google

60, 18 von Br. S. 39 citirt): „du nennst Heil deine Mauern", so bedeutet dies wie 26, 1 „Heil macht Gott zu Mauer und Wall" d. h. man bedarf der Mauer nicht, da Gott Heil gibt, und Zach. 2, 9 „ich (Gott) werde ihm (Jerusalem) eine Mauer von Feuer sein". Und wenn es dann weiter heißt (Jes. 60, 19): „Nicht dient dir fürder die Sonne zum Licht am Tage . . . Jahve wird dir sein ein ewig Licht . . ." so ist das der unerschütterliche Glaube des Propheten an einstige (gleichgültig, wie bald oder wie spät eintretende) Veränderung aller Völker- und Menschenverhältnisse und an eine zugleich damit verbundene Umwandlung der Natur. Der Prophet ist Teleolog. Gott hat die Welt zu einem bestimmten, anfänglich gesetzten Zwecke geschaffen. Diesem Zwecke entsprechen jetzt weder die Menschen, noch die Natur. Die Menschen werden sich ändern, und dann ändert Gott die Natur. Der Prophet fühlte die Endlichkeit der Natur viel tiefer und voller als wir. Die Welt ist durchgängig vergänglich und mangelhaft, Himmel und Erde altern, Sonne und Mond verlieren wechselnd ihren Glanz. Einst wird eine ewige, vollkommene, Gottes würdige Natur erschaffen werden, sobald die Menschen solcher ewigen Natur würdig sein werden.

Aber allerdings ist der Prophet auch Dichter, und zuweilen sehr plastisch. So wird die Heuschreckenplage in folgender Weise beschrieben von Joel 2, 4: „Wie Pferdegestalt ist ihre Gestalt, und wie Rosse also rennen sie. Wie Wagengerassel hüpfen sie über die Spitzen der Berge; wie Geprassel der Feuerflamme, das die Stoppeln verzehrt; wie ein mächtiges Heer, das gerüstet zum Streite; . . . wie Helden rennen sie, wie Kriegsleute ersteigen sie die Mauer, und jeder geht seines Weges und sie verflechten nicht ihre Pfade, und einer drängt den andren nicht, männiglich auf seiner Bahn gehen sie; zwischen die Geschosse fallen sie und verwunden sich nicht; in der Stadt umher traben sie, auf der Mauer rennen sie, die Häuser steigen

Digitized by Google

sie hinan, durch die Fenster kommen sie wie der Dieb.“ Und derselbe Joel, der so plastisch zu schildern weiß, spricht (2, 21), nachdem er Rettung verheißen hat: „Sei getrost, Flur, frohlocke und freue dich! Denn Jahve tut Gewaltiges. Seid getrost, ihr Getier des Feldes! Denn es grünen die Anger der Trift, denn der Baum trägt seine Frucht . . . Und ihr Söhne Zions frohlocket und freuet euch eures Gottes!“ Bei der Hoffnung, die er den Tieren macht, spricht er als Grund eben das nackt aus, was er vorher der Flur poetisch gesagt hat. Klarer ist noch Jes. 35, 1 f. „Es frohlocken Wüste und Wildnis, und es jubelt die Steppe und blüht auf wie eine Lilie. In voller Blüte steht sie und jubelt nur Jubel und Jauchzen . . . Sie werden schauen die Herlichkeit des Ewigen, den Glanz unsres Gottes.“ Hier erklärt ein Wort das andre. Und so ist denn auch der Sinn von Amos 1, 2 poetisch: „Da werden trauern die Anger der Hirten, und verdorren wird das Haupt des Karmel,“ wo das zweite Glied wider das erste erklärt.

So wird es wol bei dem bleiben, was Br. (S. 21) aus Uhland citirt, dessen Worte nur selbst wider als Worte eines Dichters und nicht eines Grammatikers verstanden werden müssen. Mit mir einverstanden sagt Br. (S. 39) von der Poesie des Propheten, dass wir bei ihrer Gemütsverfassung „einen wahrhaften Schein haben. Die Natur wird mit Liebe (zu Jahve) gesehen, der Tausch des Gemütes (wie ich es genannt hatte VI, 328) findet statt; denn den Steinen und Bäumen, den Ländern und den Wogen des Meeres wird das menschliche Gemüt geliehen“, fügt aber hinzu: „nicht bis zur logischen Täuschung, scheint mir, sondern um durch den schönen Schein die Seele, wenn auch nur vorübergehend, angenehm zu erregen“. — Ferner aber meint er (S. 37): „Die Ethisirung der Natur im A. T. ist unter den uns bekannten Litteraturen einzig. Dass die Natur auch sonst zur Teilnahme herangezogen wird, ist bekannt; diese Teilnahme unter-

Digitized by Google

scheidet sich aber wesentlich von jener erstern. Hier erhebt sich nun die Frage, was sich die Dichter dabei gedacht haben, ob die Nachahmung des A. T. in der christlichen lateinischen und deutschen Poesie auch eine Nachempfindung gewesen ist." S. 39 fasst er sich dahin zusammen, „dass jene Ethisirung der Natur, in ihrer Art einzig, gerade nur hier entstanden, nicht aber etwas allgemein Menschliches ist. Diese Redeweise sollte dem in diesem Volke herschenden Gefühl genug tun. Dass die Dichter an die Erfüllung ihrer poetischen Gefühle geglaubt haben, glaube ich nicht. Denkbar wird so etwas nur unter der allgemeinen Voraussetzung von der Fähigkeit und Neigung der Menschen, ihr Gefühl durch Poesie in der Weise zu befriedigen, dass sie das Gefühl vorübergehend durch das Spiel der poetischen Vorstellungen erregen lassen, zu deren Tatsächlichkeit sie kein logisches Vertrauen haben." Und vorher (S. 35) hieß es als Erklärung aller Poesie, „die nie entstanden wäre, wenn sie nicht ein Bedürfnis der Menschen befriedigt hätte", folgendermaßen: „Wenn irgend etwas für menschliches Wesen bezeichnend ist, so ist es die Neigung, sich auszusprechen." Es ist „Bejahung der Persönlichkeit, dass der Mensch sein Leid und seine Freude ausspricht, schließlich auch seine sonstigen Gedanken". (S. 36): „Auch die Poesie des A. T. ist auf jene allgemein menschliche Neigung zurückzuführen. Die Dichter wollten sich und ihre Hörer befriedigen. Ein großer Teil ihrer Poesie, obgleich von uns altertümlich genannt, ist schon darum nicht primitiv, weil der Geist Jahves auf den Fittigen dieser Poesie durch die Seelen seiner Bekenner fliegt. Die Empfindungen, welche die Dichter aussprechen, sind nach Völkern und Zeiten denn doch sehr verschieden. Ja, wenn es nun gilt gegen Verächter Jahves aufzutreten? Ihn zu preisen war schon ein tiefes Bedürfnis der leidenschaftlich erregten Innerlichkeit der alttestamentlichen Dichter; wie musste ihnen zu Mute sein, wenn sie ihn zu verteidigen hatten? Beim Bekennen höchster

Digitized by Google

Güter entbehren die Menschen ungern des hyperbolischen Schwunges, gerade so wie sie ihre Verachtung und ihren Hass selten mit kalter Gelassenheit ausdrücken."

Was Bruchmann meint, zeigt sich wol am klarsten durch den eben citirten Satz, in welchem er selbst poetisch spricht, also Dichter wird: „Der Geist Jahves fliegt auf den Fittigen dieser Poesie durch die Seelen seiner Bekenner" d. h. diese Poesie hat zum Inhalt das monotheistische Bekenntnis. Warum bedient sich Bruchmann nicht dieses prosaischen Satzes? Er glaubt doch nicht, was völlig unlogisch wäre, dass die hebräische Poesie Fittige hat, auf denen Jahve fliegt? und durch die Seelen der Dichter hindurch fliegt? Nein, jene Worte sollen, das ist Bruchmanns Absicht, im Leser das Gefühl wecken, durch welches sie im Stande sein werden, sich das Gefühl jener Dichter klar zu machen, nachzufühlen; und das hat er, obwol absichtlich, doch im unbewussten Drange der Mitteilung getan. Und so ähnlich denke ich mir das Verhältnis der Hymnendichter, die durch die Propheten und Psalmen angeregt sind.

So richtig nun aber auch das ist, was Bruchmann hier sagt, so kann ich ihm doch nicht durchaus beistimmen. Wie verschieden auch die poetischen Formen sein mögen, wie einzig auch die prophetische Weise, sie sind doch alle Poesie und haben insofern gemeinsamen, allgemein menschlichen Grund. Der Prophet, insofern er Dichter ist, spricht von „lachenden" und „trauernden" Fluren, wie alle Dichter aller Völker und Zeiten. Sie wollen nicht sagen, dass es eine Flur ist, bei deren Anblick du lachst und weinst, sondern sie würden auf solche Redeweise nie geraten sein, wenn sie nicht durch eine wahrhafte Täuschung glaubten, die Flur selbst lache in ihrer Fruchtbarkeit und weine in ihrer Dürre; und nicht bloß wir schauen in dem Grün der Fluren Gottes Herlichkeit, sondern die Flur selbst in ihrem Grün schaut Gottes Glanz. — Der Prophet aber als solcher, wenn er die messianische Zukunft darstellt,

Digitized by Google

glaubt ganz entschieden, was er sagt, wie er auch glaubt, dass er das nicht erfunden habe, sondern ihm das von Gott eingegeben sei.

Wenn Bruchmann nur dies sagen will (und ich nehme an, dass er nur dies will), dass die Worte an sich oft keine plastische, anschauliche Vorstellung geben, ja dass sie sogar nicht selten nicht einmal etwas Gedachtes darstellen, sondern nur einem Gefühl der Andacht, Verehrung, des Staunens, der Freude oder Trauer u. s. w. Ausdruck verleihen sollen: so wäre hiergegen meinerseits nichts einzuwenden. Nur würde ich auch so immerhin für den Ursprung der Redensart einen Vorstellungssinn suchen, der im Bereiche der Erfahrung liegt. Seltsam aber berührt es, wenn Bruchmann dergleichen als Eigentümlichkeit „einiger Menschen", nämlich der Dichter hinstellt; wenn er diese fragt, ob sie glauben was sie sagen; wenn er Habakuk für seinen Vers (2, 11): „Der Stein in der Wand schreit, und der Sparren im Holzwerk stimmt ihm zu" verantwortlich machen will. Macht er denn die verantwortlich, welche von einem Morgen, Mittag und Abend des Lebens sprechen? Das muss einen Felsen erbarmen, sagt auch Schiller. Nun, wenn wir alle es verstehen, dass der Stein Erbarmen fühlen kann, so ist es doch kein allzu weiter Schritt, dass derselbe Stein dieses Erbarmen, oder ein anderes Gefühl, wie das der höchsten Empörung über Druck und Grausamkeit, auch durch Geschrei ausdrückt, zumal wenn er selbst erst in Folge solcher Erpressung zur Wand geworden ist. Kann das der Stein, so doch wol auch das Holz, welches dann mit jenem einen Wettgesang der Klage anstimmt. Hat denn das deutsche Volk nicht seit zwei Jahrhunderten gesagt, die Ruinen des Heidelberger Schlosses schreien, klagen? Wir sagen doch tausendmal in Prosa: das schreit um Rache. Dafür sind keine andren Mittel der Erklärung nötig als diejenigen, welche überhaupt den Bedeutungswandel bestimmen. Euripides, Hippolytus 408—413 sagt von Ehebrecherinnen (nach Fritz):

Digitized by Google

Doch hass' ich auch, die nur in Worten keusch und streng,
Verborgen aber frecher Tat sich weihn.
Wie mögen . . . . .
Die nur ins Antlitz blicken ihrem Ehgemahl
Und nicht erzittern, dass die Schuldgenossin Nacht
Und des Gemaches Wänd' einst ausschrein ihr Vergehn!

Kommen wir endlich zu Jesajas Anrufung von Himmel und Erde, so erklärt sich dieselbe vor allem aus dem Mitteilungstriebe, aus dem Bruchmann alle Poesie hervorgehen lässt. Wie mächtig, wie brennend dieser Trieb im Propheten ist, lehrt uns Jeremia. Wem sollte sich nun Jesaja mit seinen ersten Worten mitteilen? Dem Volke? Er wollte hier zunächst nicht den Willen Jahves verkünden (was er aber doch bald darauf tut, indem er die Sodoms-Männer anredet), sondern die schmerzliche Klage Jahves, die das ungehorsame Volk natürlich nicht versteht. Er richtet dieselbe an das All, das ist Himmel und Erde. Glaubte er, dass Himmel und Erde hören können? Das scheint der Monotheist nicht glauben zu können; Himmel und Erde sind ihm vergängliche Materie. Dennoch könnte er dieselben, eben sowol wie Hosea (s. oben) als ethische Mächte ansehen.

Vielleicht aber ist die Sache noch einfacher. Es hat mich überrascht zu sehen (und wird den Leser überraschen zu hören), dass Jesaja in den ihm wirklich zugehörigen Reden (viele sind ihm ja aus Missverständnis zuerteilt) den Himmel niemals außer dem einzigen Male an unsrer Stelle erwähnt! Er ist also nicht gewöhnt, weder ein poetisches Spiel mit dem Himmel zu treiben, noch ihn überhaupt in seinen Gedankengang hereinzuziehen.

Nun schildert er uns c. 6 seine Weihung zum Propheten. Die Scene, welche er darstellt, spielt offenbar nicht im jerusalemischen, sondern im himmlischen Tempel. Im Himmel also hat Jahve „seinen Tron, den hohen und erhabenen"; um ihn stehen Seraphe in Menschengestalt mit sechs Fittigen. In diesem Tempel steht auch ein

Digitized by Google

Altar mit Feuer. — Jesaja hält also den Himmel für bevölkert mit heiligen Wesen, welche Gottes Heiligkeit preisen, dessen Heiligkeit auch die ganze Erde füllet. An diesen Himmel also mit seinen Bewohnern und an diese Erde, voll von Gottes Heiligkeit, richtet er auch in c. 1 seinen Anruf. Dieser also ist visionär, nicht poetisch, ganz ernst gemeint und zu verstehen.

Bei dem nach seiner ganzen Darstellungsweise eigentümlichen Propheten, der Jes. c. 24—27 gesprochen hat, wird in c. 24 durchgängig in entschiedenster Weise das Land (die Erde) als solches mit seinen Bewohnern als Sünderin für identisch genommen: es hat gesündigt, war verrucht, wird bestraft; und V. 21 werden auch die Gestirne (als Schutzgötter der frevelnden Mächte) bestraft. Diese Vorstellung scheint allerdings erst im Exil entstanden zu sein. Sie findet sich demgemäß c. 34, 4: „Zusammengerollt wie ein Buch werden die Himmel, und ihr ganzes Heer (sc. die Sterne) fällt welk herab, wie das Blatt vom Weinstock, wie das Laub vom Feigenbaum welk abfällt."

Nun schließlich noch ein Anhang. Den vielen Stellen gegenüber, welche Bruchmann aus der lateinischen und deutschen Kirchendichtung mit entschiedensten Anklängen an Propheten- und Psalmenstellen citirt (es werden wol an hundert Stellen sein, zum Teil aus vier Versen und darüber bestehend, wozu noch einige griechische und syrische Liederstellen gefügt sind, und sie sind sicherlich nicht alle von Bruchmann gesammelt), wird man große Mühe haben in der hebräischen Dichtung der Juden des Mittelalters auch nur zehn ähnliche zu finden. Und doch ist diese Dichtung nicht weniger umfangreich, als die christliche; die hebräische Sprache, deren sich die Juden bedienten, scheint in noch höherem Maße Widergebung prophetischer und Psalmenphrasen zu begünstigen; und unter den Verfassern jener Tausende von Hymnen sind nicht wenige echte Dichter: ich brauche nur Juda Hallewi

Digitized by Google

zu nennen. Aber in seinem Zionsliede (schon von Herder übersetzt) finde ich nur eine Entlehnung: „Die Herlichkeit Gottes war deine (Zions) Leuchte, nicht Sonne, Mond und Sterne waren deine Lichter“ (vgl. oben S. 442).

In einem jedenfalls altertümlichen Gedicht (um Jahrhunderte älter als das eben genannte; wie M. Sachs vermutet aus dem 8. oder 9. Jahrh. aus der Zeit des Bildersturmes) finden sich unter den zweiundzwanzig kurzen Zeilen auch zwei mit offenbarer Entlehnung. Es beginnt: „Alle kommen dir zu dienen , . . sie verkünden in Eilanden dein Heil, Völker suchen dich auf, die dich nie gekannt u. s. w. Und Berge brechen in Jauchzen aus, und Eilande jubeln, wenn du regierst.“

In den noch älteren Gebeten der Juden im üblichen täglichen Gottesdienst kommt jene Belebung der Natur gar nicht vor. So heißt es in einer Schilderung der messianischen Zeit: „Wir hoffen, dass . . . erkennen und einsehen werden alle Bewohner des Erdenrundes, dass dir sich beugen müsse jedes Knie, schwören müsse jede Zunge“ u. s. w., wobei an Tiere gar nicht gedacht werden kann. In einem andern Gebete, das ungefähr aus derselben Zeit wie das vorige stammt (2.—5. Jahrh. p. Chr.), erhalten wir den Commentar zu dem von Bruchmann S. 19 citirten Psalmenverse. Dort heißt es nämlich: „Denn jeder Mund muss dir danken, und jede Zunge dir schwören, und jedes Knie sich dir beugen, und jeder Aufrechte vor dir sich bücken, und alle Herzen müssen dich fürchten, und jedes Innere und jede Niere lobsingen deinem Namen, wie es im Psalm heißt: alle meine Gebeine sprechen, Gott wer ist wie du!“ — Aber von Berg und Baum und Fluss ist keine Rede.

Einmal finde ich (im Abendgebet) den Ausdruck „die Hütte deines Friedens“, was nicht etwa friedliche Hütte bedeutet, sondern den Frieden als Hütte gedacht. Gottes Friede ist eine Hütte, wie (oben S. 442) das Heil eine Mauer.

Digitized by Google

Die üblichen jüdischen Gebete geben auch den Hinweis auf den Grund der Wandlung der Anschauung, der sich nach Schluss des biblischen Canons bei den Juden vollzogen hat. Schon in Ps. 104 heißt es zwar: „Gott macht Winde zu seinen Boten (Engeln), flammendes Feuer (Blitz) zu seinen Dienern.“ Daraus ward unter persischen Einflüssen und im Anschluss an Jesajas und Ezechiels Visionen Ernst gemacht, und alle Naturkräfte, namentlich die Gestirne, aber auch Abstracta, wurden zu wirklichen Engeln, wie Milde und Gerechtigkeit und ihr Gegenteil. Alle diese Engel erfüllen mit Freuden die Befehle Gottes und preisen seinen Namen. Berg, Fluss u. s. w. sind vor denselben ganz zurückgetreten. Die Juden sind nicht so anmaßend wie Zinzendorf, welcher singt (Br. S. 270): „Schweigt ihr großen Cherubime! Still ihr muntern Seraphime! Eure Brüder wollen eilig rufen: heilig, heilig, heilig.“ Die Juden ahmen dem Engelchore nach, und mischen ihr dreimal heilig in das der Engel. Sie sagen: „Wir wollen deinen Namen heiligen in der Welt (d. h. auf Erden) wie man ihn heiligt in den Himmeln droben“ oder bestimmter: „nach der Weise der heiligen Seraphen.“

Wenn es richtig ist, dass die prophetische Rede 1. prophetisch, 2. dichterisch, 3. ursprünglich mythologisch der monotheistischen Denkweise angeeignet, sein kann, so mag es oft genug schwer sein, diese drei Fälle immer richtig zu unterscheiden, und im dritten Falle ist die Interpretation, wenn sie vollständig ist, immer eine doppelte. Von unserm „Hört ihr Himmel u. s. w.“ aber meine ich nun, dass es vom Propheten visionär gedacht ist, aber nach der Figur des Umfassenden statt des Umfassten; dass hingegen der gleiche Anfang des Liedes 5. M. c. 32, rein dichterisch zu verstehen ist; der Dichter drückt damit die Wichtigkeit seines Liedes aus.

Digitized by Google

Beurteilungen.

Zur Geschichte der Tempus- und Modusstammbildung in den finnisch-ugrischen Sprachen von **E. N. Setälä.** Helsingfors 1887. XIV u. 184 S.

In dieser Schrift wird zum ersten Male die analogische Erklärungsweise[1] systematisch und erfolgreich auf einen Teil der finnisch-ugrischen Formen angewendet. Im Folgenden beschränke ich mich nur auf die wichtigsten Ergebnisse und zwar innerhalb der beiden Sprachen, des Magyarischen und des Finnischen, die ich von dieser Sprachfamilie einzig genauer kenne; der Verfasser selbst zieht sämmtliche Zweige bei, nämlich noch Estnisch, Lappisch, Tscheremissisch, Mordwinisch, Ostjakisch, Wogulisch, Syrjänisch-Wotjakisch. Dabei folge ich im Ganzen der Reihenfolge der Schrift, die in vier Capitel zerfällt: Präsens, Präteritum, Imperativ, Conjunctiv, und mit einem zusammenfassenden Rückblick schließt.

Die beiden finnischen Lautgesetze, welche von der Analogie durchbrochen werden, sind 1. die Schwächung des ersten Consonanten einer geschlossenen Silbe, des *t* zu *d*, *k* zu *j*, *kk* zu *k*, *lk* zu *lj*, *mp* zu *mm*, *et* zu *en*, *p* zu *v*, *rt* zu *rr*, siehe diese Zeitschr. XI. 425 flg.; 2. die Schwächung des *p* zu *v* und das Schwinden von *t* nach kurzen unbetonten Silben; so *antava* „gebend" aus **antapa*; *pū-ta* Partitiv von *pū* „Baum", aber *talo-a* von *talo* „Haus". Im Plur. *antavat* treffen beide Wirkungen zusammen. Der Kürze halber spreche ich von Gesetz 1 und 2.

1. Die dritte Pers. Sing. des finnischen Präsens zeigt häufig den Ausgang *pi* nach betonten, *vi* nach unbetonten Silben: *syöpi*[2] „isst", *juopi* „trinkt", *sāpi* „bekommt", *antavi*

[1] Beiläufig mache ich auf die klare übersichtliche Schrift Analogia, and the scope of its application in language von Benjamin Ide Wheeler (1887) aufmerksam, was das Indogermanische betrifft.

[2] finn. *y* = *ü!*

Digitized by Google

„gibt", *tulevi* „kommt", *sanovi* „spricht" für das gewöhnliche *syö juo sā, antā tulē sanō.* Die Formen *antāpi tvl·-· sanōpi* wurden durch *syöpi juopi sāpi* hervorgerufen, in denen *pi* eine an die fertige dritte Pers. Sing. angesetzte Partikel scheinen konnte; auch wurde so die wünschenswerte lautliche Einheit derselben grammatischen Kategorie erreicht. Die umgekehrte Uebertragung, nur dass *vi* zu reducirtem *u* herabsank, fand im Dialectischen *syö"* (*sö"*) *juo"* (*jō·*) *sā"* (*soa"*) statt. Die vom Verfasser aufgestellte Regel der Verteilung von *pi* und *vi* wird von der Sprache im Kalewala (1866) bestätigt; Beispiele gibt jede Seite. Nur fällt mir auf, dass diese *pi*- und *vi*-Formen mitten unter Präterita erscheinen und unmöglich von ihnen sonderlich unterschieden wurden. Ihre präsentische Natur erhellt mehr aus ihrer Form als aus ihrem Gebrauche. Man vergleiche z. B. VI 17/8: *hepo juoksi, matka joutui, koti jäpi, tie lyheni* „das Pferd lief, die Fahrt eilte, die Heimat blieb zurück, der Weg kürzte sich", oder III 79/80: *ajaa suhuttelevi, ajoi päivän, ajoi toisen* „er sauste[1] beim Fahren, fuhr einen Tag, fuhr einen zweiten" u. s. w. Doch zeigt das wol eher, dass die Präsensform eben sowol die reine Handlung als die Gegenwart ausdrückt; gerade wenn die Zeitsphäre durch den Zusammenhang bestimmt ist, kann ohne Schaden die allgemeine Präsensform eintreten. Uebrigens werden wir dieser Vertauschung weiter unten noch einmal begegnen. Ein „historisches" Präsens liegt jedenfalls nicht vor, nicht eine lebhaftere Darstellungsweise, sondern das Präteritum bleibt unbezeichnet, sowie in gewissen Fällen die nominativische Stammform den Accusativ vertritt. Wahrscheinlich wird nun nach alledem freilich, dass auch die gewöhnlichen Formen *antā* „er gibt", *tulē* „er kommt", *sanō* „er spricht" für *anta"* (S. 48 ob.) *tule"* *sano"* stehen, und obendrein weisen die östlichen Dialecte wirklich diese Vocalisirung auf, wie uns der Verfasser belehrt.

[1] d. h. fuhr sausend.

Digitized by Google

2. Wie *pi* gehört auch *vat vät* der dritten Pers. Plur., das aber nie fehlen darf, anfänglich nur dem Präsens an: *syövät juovat sävat, antavat tulevat sanovat.* „In den ältesten schriftlichen Denkmälern, die sich auf die westliche Mundart der Suomisprache gründen, ... sowie in den Bibelübersetzungen, von den frühesten bis auf die spätesten,[1] bildete sich die dritte Pers. Plur. des Präteritums nur durch Zusatz des Pluralzeichens *t* an den Tempusstamm" S. 12/3; also *söit joit sait, annoit tulit sanoit* für das gewöhnliche *söivät joivat saivat, antoivat tulivat sanoivat.* Ueber die sonst allgemein anerkannte Participialnatur dieses *vat vät,* dessen Singular *pa pä* heißen müsste, verlautet zwar der Verfasser wenig; sie wird aber durch seinen Nachweis von kurzen außerpräsentischen *t*-Formen erst recht zweifellos, und eine Beziehung zum *pi vi* der dritten Sing. bietet sich leicht, wenn man an die comparativischen und pronominalen Stammformen auf *-mpa* (*-mma*) *-mpä* (*-mmä*), Nom. *mpi,* sich erinnert; siehe S. 167 Anm. 2. Ja auch das regelrechte *pa pä* des Sing. findet sich in nominaler und adjectivischer Geltung gar häufig: *syöpä* Esser, *juopa* Trinker, *jäpä* Ueberrest, *käypä* gangbar u. s. w., während participiales *syövä juova sāva* u. s. w. sein *v* von den Formen wie *antava tuleva sanova,* in denen es nach Gesetz 2 sich einstellte, bezogen zu haben scheint. Allerdings ist es bloßer Zufall, dass das nach finnischen Lautgesetzen entstandene *v* mit dem magyar. *v* des Particips zusammentrifft, z. B. finn. *elävä* „lebend" mit magyar. élő = *eleve, vergl. das uncontrahirte *eleven*; die Verwantschaft der Bildung bleibt trotzdem bestehen; siehe auch diese Zeitschr. XIII 125. Derselbe Lippenlaut zeigt sich nach S. 14 auch im Livischen (*maksāb* ich bezahle = finn. *maksan*) und S. 18 in der zweiten Pers. Du- und Plur. des Lappischen, und damit verrät er sich deutlich als Suffix und nicht als Personalendung, siehe diese Zeitschr. XIII. 125 Anm.

[1] In dem zu Leipzig bei Pöschel & Co. 1874 erschienenen neuen Testamente stehen die gewöhnlichen Formen auf *-ivat -ivät.*

Digitized by Google

3. Das Finnische besitzt Reflexive, deren dritte Pers. Einz. auf *kse(n)* und *he(n)* ausgeht.[1] Was an solchen Formen in den sieben ersten Gesängen des Kalewala vorkommt, verzeichne ich sammt demjenigen, was unter den bezüglichen Artikeln das Lexikon von Lönnrot noch beisteuert, damit schon aus dieser Aufzählung die Verteilung von *kse* und *he* klar werde: *ajaikse* „erhob sich, warf sich" *ajoihe, asetaiksen* „schickte sich an, bereitete sich", *istuiksen* „setzte sich" *istuihen, katseleikse* „sah sich um", *känteleikse* „wandte sich", *küunteleikse* „lauschte", *kohennaikse* „richtete sich auf", *kõykistäikse* „bog sich (kauerte) nieder", *lenteleikse* „flog umher", *liteleikse* „näherte sich", *läteleikse* „ordnete sich" *ältelihe, paneikse* „stellte (legte) sich" *panihen paneite, sioitteleikse* „nahm seinen Platz ein" *siottelihe siottelihet* (3. Plur.); *käntelihe, küntelihe, loihe* und *löihe* von *luo-* und *lyö-* „warf sich, verlegte sich" *luome luoksen, nimittelihe* „nannte sich", *pistihe* „begab sich", *reutoihe* „schleppte sich" *reudoikse, seisattelihe* „blieb stehen" *seisattelime, seisottihe* dasselbe, *suorittihe* „richtete sich", *vetihe* „zog (begab) sich". Es ergibt sich, dass vor *kse* Diphthonge stehen und vor *he* einfache Vocale, *oi* und *ui* ausgenommen, die nie ihren ersten Teil einbüßen; vergl. *reudoikse* und *reutoihe, istuiksen* und *istuihen*. Ferner verhält sich wol deutlich z. B. *ajaikse : ajoihe* wie actives *ajā* „fährt" *: ajoi* „fuhr", oder *paneiksen : panihen* wie *panē* „legt" *: pani* „legte", oder *luoksen : loihen* wie *luō* „wirft *: loi* „warf" u. s. w., und wir müssen mit dem Verf. *kse(n)* dem Präsens, *he(n)* dem Präteritum zuweisen, und nur darin besteht der Unterschied, dass in den activen Formen *i* nur das Präteritum als sein Tempuszeichen charakterisirt, in den reflexiven gerade *i* den Reflexivbegriff enthält, daher auch im Präsens sichtbar ist und mit dem präteritalen *i* verschmilzt; auch die Infinitive lauten *istuita katseleita kohenteleita kõykistäitä küunteleita lāteleita litteleitä paneita pistäitä reutoita seisatteleita*. Indem schließlich der Personal-

[1] Eine Parallele dieses *n* ephelkystikums gibt in der Declination der Dativ auf *llen* und *lle*; die *n*-Formen stehen gerne vor Vocalen.

Digitized by Google

endung *he(n)* nach bekanntem Wechsel *se(n)* entspricht, bleibt dem Verf. nur übrig, *k* als einen Präsenszusatz wie *p v* zu erklären, der vor *se(n)* als deutlicher Guttural sich erhält, sonst in der verneinenden Form und in der zweiten Pers. Sing. des Imperativs, wie man weiß, als „Glottis explosiva" geschlossene Silbe bewirkt. Allerdings mangelt einigen Verben das reflexive *i* (*luoksen*, wol auch *lyöksen*, Infin. *luota lyötä*, Infin. act. *luoda lyödä*), so dass *kse* reflexiv schillert; aber wie man dies auch fassen[1] mag, gegenüber der großen Masse von Verben fällt dieser Einwand nicht sehr ins Gewicht, und der Verf. weist überdies nach, dass im Estnischen „keine einzige" der *kse*-Formen als reflexiv angesehen zu werden braucht und viele nicht einmal dürfen, und dass man auch im Finnischen *kse* zuweilen bei Verben antrifft, die keine reflexive Bedeutung haben (S. 36—38). Wie die *pi*- und *vi*-Präsentien werden auch die auf *kse* unter eigentliche Präterita gemischt, weswegen ich sie oben als solche übersetzte. Ein Beispiel genüge III 471 *istuiksen ilo-kivelle, laulu-pādelle paneikse, lauloi kotvan lauloi toisen* u. s. w. „er setzte sich auf den Freudestein, er stellte sich auf die Sangesplatte, sang eine Weile, sang eine zweite" u. s. w., aber XXI 365/6 *istuihen ilon teolle, laulu-työlle työntelihe* „setzte sich ans Geschäft der Freude, machte sich an die Arbeit des Gesanges". Der Präsensnatur der *kse*-Formen widerstreitet das nicht, findet doch auch im altindischen Epos zuweilen ein ähnlicher Wechsel der Tempora[2] statt. Wo *kse* auch im Präteritum und *he* auch im Präsens auftritt, liegen Analogiewirkungen vor, wie der

[1] So citirt der Verf. S. 32 *mūtaksen* „er verändert sich", *mūtakset* „sie verändern sich"; vielleicht nur dialectische Aussprache für *mūtaiksen, mūtaikset*.

[2] Z. B. Mh. Bh. 5, 7287 „es glühte der Himmel o König, es rauchen die zehn Weltgegenden, und nicht konnten die Vögel in der Luft mehr bleiben" (*jag'vāla-dhūmajante-çēkus*); *adhūmajanta* hätte freilich eine Silbe zu viel; doch der Wechsel von *-kse* und *-he* berührt den Vers nicht.

Digitized by Google

Verf. des Näheren nachweist; das trifft z. B. auch *mūttikse*[1] neben *mūttaikse* oder umgekehrt *mūttaihen* neben *mūttihen*, wie Ujfalvy und Hertzberg in ihrer grammaire Finnoise (1876) S. 50/1 (immer mit *tt*) ansetzen, wenn überhaupt alle diese Formen üblich sind und nicht zur Hälfte aus grammatischer Theorie hervorgegangen; denn nur *mūtaikse(n)* und *mūttihe(n)* geben die ursprüngliche Verteilung wider, die auch der Kalewalatext beobachtet. Neben diesen dritten Personen auf *se* und *he* existiren auch erste Personen auf *me*, so das oben verzeichnete *luome* „ich werfe mich", *luontelime* „ich näherte mich" (Präs. *luonteleikse*), *lähentelime* dasselbe, *seisattelime* „ich blieb stehen", *karautime* VII 63 „ich eilte" u. s. w. Dagegen enthalten die Imperative *lyöte* „schlag dich", *pyörteleite* „drehe dich", *känteleite* „wende dich", *seisotaite* „stelle dich", *paneite* „lege dich" kein dem *me se he* entsprechendes Personalsuffix *te*, ansonst sie indicativische Bedeutung haben müssten, sondern ein ableitendes *te* (siehe den Verf. 34/5), dem wie obigem *i* intransitive Bedeutung zukommt. Die Erörterungen des Verf. über *kse* machten auf mich einen überzeugenden Eindruck.

4. Jeden, der Finnisch treibt, befremdet es höchlich, dass in scheinbar gleichen Verhältnissen das Präsens des — nur unpersönlichen — Passivs Consonantenschwächung verlangt, das Imperfect davon frei bleibt: *pannahan* (= *panta-han*), aber *pantihin* von *pane-* „setzen, legen"; *mennähän* (= *men-tä-hän*), *mentihin* von *mene-* „gehen"; *tuodahan tuotihin* von *tuo-* „bringen"; *annetahan annettihin* von *anta-anna-* „geben" u. a. Der Verf. nimmt auch hier an, dass den Präsensstamm *k* resp. „Glottis explosiva" schließe und durch Vermilderung der Consonanten seine Gegenwart verrate: *panna'han mennä'hän tuoda'han anneta'han*. Nun vereinigten sich aber im vorigen Abschnitte dieselben Elemente zu *kse*;

[1] Die beiden *i*, das eine reflexiv, das andere des Präteritums, wären voll berechtigt, machen sich aber kaum in der Aussprache geltend.

Digitized by Google

der Verf. muss also weiter annehmen, was keine Schwierigkeit auf sich hat, das *h-n*[1] des Präteritums sei in das Präsens gedrungen und habe das berechtigte *kse* beseitigt, während die auf den ursprünglichen Zustand hinweisende Consonantengruppe verblieb; **pannaksen* (= **pan-ta-ksen*) glich sich dem *pantihin* zu *pannahan*, **tuodaksen* (= **tuo-ta-ksen*) dem *tuotihin* zu *tuodahan* an. Ich halte diese Lösung für so einleuchtend, als man nur bei sprachlichen Dingen verlangen kann.

5. Weniger gewiss ist mir, dass z. B. *tulemme* „wir kommen", *tulette* „ihr kommt" ein **tule'me* oder gar **tulekme* (S. 172) und **tule'te* zur Voraussetzung habe, wenn gleich der Verf. — und das ist sehr wichtig — nachweist, dass *-mme -tte* dem Präsens, dem Präteritum die Formen mit einem *m* und *t* gebühren; also: *sā-mma* „wir erhalten", *sā-tta* „ihr erhaltet", aber *sai-ma* „wir erhielten", *sai-ta* „ihr erhieltet", oder *otamme* (*-mma*) „wir nehmen", *otatte* (*-tta*) „ihr nehmet", *ottima* „wir nahmen", *otti(t)a*[2] „ihr nahmet"; und dass dann die *mm-* und *tt*-Formen und zwar schon durchgängig im Kalewala die anderen verdrängten. Abgesehen davon, dass über das Verhältnis von *ma ta* und *me te* nichts gesagt wird, bleibt auch das Verhältnis zu den Possessivsuffixen *mme* und *nne* unklar; *tuomme* „wir bringen" kann man doch nicht von *suomme* „unser Sumpf", das Präteritum *toimme* nicht vom Plural *soimme* abtrennen, aber ebenso wenig lässt sich beim Nomen von einem Präsensstamm reden; *nne* freilich könnte von *tte* unabhängig sein, nach den S. 52 beigebrachten Variationen zu schließen. Auch wäre die beim Possessivsuffix mangelnde Consonantenschwächung zu beachten: *vetemme* „unser Wasser" von *vete- vede-* und *vedämme* „wir ziehen" von *vetä- vedä-*; deutet

[1] *h-n* nimmt den Vocal der vorausgehenden Silbe an.

[2] *saita* und *ottia* nach Gesetz 2; *i* des Präteritums und des Plurals bildet mit einem vorausgehenden Vocal immer nur eine Silbe, daher *saita* zweisilbig, nicht dreisilbig.

Digitized by Google

das auf früheres **veteme* und fand der Doppelconsonant zu einer Zeit, als Gesetz 1 seine Kraft verloren hatte, vom Verbum aus auch beim Nomen Eingang??

6. Beim Imperativ erklärt der Verf. die Formen der ersten und zweiten Plur. auf *-kahamme -kähämme* (= *-kämme -kämme*) S. 113 „nach einer falschen theoretischen Vermutung gebildet" und als „vollkommen unbefindlich", und in der Tat bietet der Kalewala nur z. B. *lyökämme* I 21 „lasst uns schlagen", *sā-kamme, ruvetkamme* III 131/2 „lasst uns anfangen", *el-kätte* IV 439 des Negativverbs u. s. w. Der durch Schwinden von *t* und *h* entstandene Hiatus wird nicht durch Contraction beseitigt und z. B. in der dritten Pers. Sing. *-kahan -kähän* stets zweisilbig gemessen: *seisokahan* „er bleibe stehen", *sīrtykähän* „er weiche" III 127/8. Das auf *aha ähä* deutende *ā ä* der ersten und zweiten Plur. statt *a ä*, das allerdings die heutigen Bücher und Grammatiken kennen, das „aber wol kaum irgendwo in der Volkssprache [1] angetroffen" wird, rührt nach dem Verf. von der Nebenform der zweiten Pers. Plur. auf *-kā -kä* her; es mag auch der lange Vocal der dritten Sing. eingewirkt haben, in der an das Moduszeichen *ka kä* das Personalzeichen *h-n* tritt. Für die letztere Erklärung hatte ich schon vor Jahren, in dieser Zeitschr. XIV 309/10 und 311 Anm., mich ausgesprochen, nur dass ich damals nicht so recht wusste, wie schwach es mit den Formen *-kahamme -kahatte* bestellt sei, die man sogar allgemein für ursprünglich ansah. Um den alten Bestand zurückzuführen, muss man außerdem mit dem Verf. an die Wirkung von Gesetz 2 sich erinnern, welcher nur *sā-ka-han* „er bekomme" und **sano-a-han* „er spreche" entsprechen; das factische *sano-ka-han* beruht auf dem „Systemzwang" des *sā-ka-han*; und

[1] Ich verstehe nicht, warum der Verf. S. 111 Anm. 3 die Schreibweisen Agricolas *tietket* „wisset", *techkette* „machet", *iocatta* „trinket" *tietkät, tehkätte, juokätta* liest und nicht vielmehr mit kurzem *ka kä*, wie man gerade nach seinen Erörterungen erwarten müsste.

Digitized by Google

muss man die richtigen Endungen *me te* (*ma ta*) statt der vom Präsens in den Imperativ verschleppten *mme tte* einsetzen; wirklich finden sich nach dem Verf. S. 110 *sākame* „lasst uns beginnen", *olkame* „lasst uns sein", *laulakame* „lasst uns singen" in der Liedersammlung Kanteletar, und die Kalewalaformen *lyökämme elkätte* u. a. erweisen sich durch die mangelnde Consonantenschwächung trotz der geschlossenen Silbe ohnehin als jung (S. 114). Es bleibt nur noch *-kā -kä -kai* der zweiten Pers. Plur. übrig: *käy-kä* „geht", *tulkā tulkai* „kommt", von denen man die ersten beiden sonst allgemein aus *-kātte -kätte* (*-kaha-tte -kähä-tte*) verstümmelt dachte, wie auch in dieser Zeitschr. IV 307 unten angenommen wurde. Nachdem aber *ka kä* als Zeichen des Imperativs sich herausgestellt, erklärt der Verf. sie ungleich ansprechender aus *-kata -kätä kate*, deren *t* nach Gesetz 2 wie im Partitiv schwinden musste. Nur vermisst man auch hier eine Erörterung über die Qualität des Schlussvocals, die des Verf. richtige Anschauungen vor jedem Einwand sicher stellen würde.

7. All das ist auf den sogen. Optativ zu übertragen, der sich vom Imperativ nur durch die anders gefärbte Modussilbe *ko kö* unterscheidet. Auch hier haben die Formen *-kohomme -kohotte* (*-kōmme -kōtte*), resp. mit *ö*, die übrigens nicht sehr gebräuchlich sind, keine Berechtigung neben *-komme -kotte* oder *kome kote* — resp. mit *ö*; *kylpeötte* (= *kylpe-kö-tte*) „ihr mögt baden" steht Kalewala 50, 270, *kūlkottes* (= *kūl-ko-tte-s*) „höret" 46, 155. Die erstere Form *kylpeötte* zeigt augenscheinlich, wie richtig der Verf. *sanoa-han* „er rede" und nicht *sanokahan* als lautgesetzliche Form aufstellt. Die zweite Form enthält am Ende die Partikel *s*, über die man diese Zeitschr. XIV 309 Anm. nachsehe. Der zweiten Pers. Sing. ist dies *s* im heutigen Zustand der Sprache fest angeschmolzen, kann aber, weil nach S. 125 *s*-lose und doch geschwächte Formen schon Agricola kennt, diese Schwächung und geschlossene Silbe nicht bewirkt haben, die sich z. B. in *tullos* (= *tul-ko-s*) „komme",

Digitized by Google

najos (= *nai-ko-s*) „heirate“ zeigt. Ich stimme dem Verf. bei, wenn er Anlehnung des Optativs an die zweite Pers. Sing. des Imperativs annimmt, für den die Consonantenerweichung Regel ist.

8. Für die magyarische Grammatik ist die Ausbeute spärlich. Wenn zweiter Sing. Imperat. *csapjál várjál* für *csapj* „schlage“, *várj* „warte“ aus dem Einflusse der neutralen Verben wie *almodjál* „träume“ S. 142 hergeleitet wird, so vergl. darüber diese Zeitschr. XI 422/3, XIII 105, XIV 307, wo ich auf den Einfluss auch des *-ál* des Präteritums und *-nál* des Conditionalis hinweise. Denn zweifellos ist das *a* dieser beiden Formationen ursprünglich lang, wie die Pluralformen beweisen (*váránk várátok várának, várnánk -nátok -nának*), und glaublich genug behauptet der Verf. Anlehnung an dieses *-ál* für das perfectische *-tál* und das *-jál* des Imperativs, deren Pluralformen (2. *-tatok*, 3. *tak* und *tanak*, 2. *jatok*, 3. *janak*) für einstige Kürze zeugen. Eine Vergleichung mit dem Präsens der objectiven Conjugation und der ganz verschiedenen Behandlung des *j* nach *t* hätte die Eigenheit des magyar. Imperativs noch mehr ins Licht gesetzt und die Wahrscheinlichkeit der gleich zu erwähnenden Hypothese des Verf. noch erhöht: *kössön*[1] und *kösse* (obj.) „er binde“ und *köti* „er bindet“, *kössünk* und *kössük* „lasst uns binden“ und *kötjük* „wir binden“, *kössetek* und *kössétek* „bindet“ und *kötitek* „ihr bindet“, *kössenek* und *kössék* „sie mögen binden“ und *kötik* „sie binden“. Bei der objectiven Conjugation des Präsens hat man es mit einem reinen *j* zu tun; beim Imperativ, wenn überhaupt sein Kennzeichen mit finnischem *ka kä ko kö* in Verbindung stehen soll, mit einem „tonlosen palatalen Spiranten“, in den früheren Denkmälern mit *ch* und *h* angedeutet, der mit *t* sich zu *tś*

[1] Magyar. *s* = *ś* = sch; *ss* = *śś*, während deutsch *s* mit *sz*, und deutsch *sz* oder *ss* gleichfalls mit *sz* dargestellt wird; aber *zs* gibt den Laut des französischen *j* wider. Die Accente der Vocale bezeichnen die Länge.

Digitized by Google

vereinte, ungefähr wie im Sanskrit dentales *t* und palatales *ç* ein *ch* (= *tšh*) ergibt; der aber sonst zu *j* sank, wie der Verf. S. 142 unten scharfsinnig vermutet, und so mit dem reinen *j* des Präsens der objectiven Conjugation zufällig zusammen traf (*várjon* und *várja* obj. „er erwarte", *várja* „er erwartet"). Man dürfte also *kössön* nur auf **kötšön*, nicht auf **kötjön*, wie man gewöhnlich tut, zurück führen; der *t*- schützte gerade den älteren Laut. Ob ich wirklich den Verf. richtig verstanden, dessen Ausdruck gerade hier an einiger Undeutlichkeit leidet, möchte ich indessen nicht mit Bestimmtheit versichern.

Aus dem „Rückblick" hebe ich als allgemeinere Ergebnisse der Schrift hervor:

1. Die Tempusstämme des Ugrischen sind Nominalstämme, und zwar a) unmittelbar; für den finnischen Präsensstamm auf *pa pi* (*va vi*) ist das ausgemacht; ebenso für das magyarische Perfect auf *t*: *adott* „gegeben, hat gegeben", *adtak* „gegebene, haben gegeben". b) Der Satz des Verf. ist unanfechtbar: wenn man an den Tempusstamm nur das nominale Mehrheitszeichen *t* anzuhängen brauche, um die dritte Pers. der Mehrheit zu erhalten, dass auch dies nominalen Charakter des Verbs erweise (S. 166 unten), so *tuli-t* „sie kamen, *sanoi-t* „sie sprachen" (= *tulivat sanoivat*). Am wenigsten unterliegt der Präsensstamm auf *k* oder „Glottis explosiva" der Beschuldigung nominalen Gebarens. Allein c) die Anwendung der Possessivsuffixe („unser Nehmen" statt „wir nehmen") gibt den Ausschlag (*otamme* = *ota'me* nach Verf.) und ist für das ugrische Verb überhaupt charakteristisch, und d) nenne ich als starken Verdachtsgrund, wenn eine Verbalform ‚ist, sei, war, wäre" zu sich nehmen kann, um die Existenz kräftiger auszudrücken, oder um Modi zu bilden, oder um sich zu einem andern Tempus zu verschieben: magyarisch *e-het-né-m van* eig. „mein (*-m*) essen (*e-*) können (*-het-*) wollen (*-né-*) ist" = „ich wünschte zu essen, ich hätte Hunger", wofür schon das einfache *ehetném* ausreichen würde, siehe

Digitized by Google

den Verf. S. 172 Anm., Simonyi, „Grundzüge der Bedeutungslehre“ (1881 magyar.) S. 22 unten, „Wirkungen der Analogie vorzüglich in der Wortbildung“ (1881 magyar.) S. 13 oben; *adott legyen* „er habe gegeben“, *adott vala* „er hatte gegeben“, siehe diese Zeitschr. XIII 125/6. Endlich e) bezeugen nominale Auffassung auch Redensarten wie *abban* (resp. *oly*) *hiszem-ben vagyok* „in diesem (resp. solchem) Glauben (eig. glaube ich) bin ich“, weil *hiszem* „ich glaub' es“ einem *hitem* „mein Glaube“ gleichzukommen scheint, siehe Verf. S. 172 Anm. Einige Zweifel kann ich bei e) freilich nicht unterdrücken; denn Alles, was Simonyi, auf den sich der Verf. beruft, in seiner Schrift „Grundzüge der Bedeutungslehre“ S. 22 3 derartiges anführt, sind Substantivirungen, die auch bei uns nicht selten vorkommen, z. B. schweizerisch „der Hätti(ch) und der Wetti (= wollt ich) sī Brüder gsī“, oder Imperative (Pack an, Lebe recht) als Eigennamen für Tiere und Menschen u. s. w. So citirt denn auch Simonyi *abban a hiszemben volt* „in diesem „ich glaub' es“ war er“, was vom Obigen stark abweicht, weil *hiszem* als unveränderte Phrase in den Satz aufgenommen wird.

2. Die Modussuffixe, vom Indicativ abgesehen, sind Deverbalia und erweisen sich mindestens der Form nach meist als Continuativa und Frequentativa, der nähere Nachweis würde indessen Berücksichtigung entlegener Glieder des Sprachstamms fordern, weshalb ich mich mit einem Punkte begnüge. Mit dem Zeichen des finn. Potentialis *ne* und des magyar. Conditionalis *na ne* dürfte nicht bloß das estnische und lappische Verbalsuffix *ne* zusammen hängen — der Verf. führt S. 179 an estn. *podene* „krank werden“, lapp. *čokkane* „sich setzen“ im Gegensatz zu *pode* „krank sein“, *čokka* „sitzen“ — sondern auch das Suffix der magyarischen momentanen[1] Verben: *döbben* erschrickt, *dobban*

[1] Symonyi: Die Bildung der magyar. frequentativen und momentanen Verben (1881 magyar.) S. 4 u. 38 sq.

Digitized by Google

roppan dröhnt kracht, *harsan* erschallt, *hökken* stutzt, *suhan* huscht, *toppan* stampft u. s. w. Ein Versuch, den Zusammenhang der Bedeutung aufzuspüren, dürfte vor der Hand verfrüht sein; dagegen begreift man, wie der finn. Potentialis als Präsens eines mit *ne* abgeleiteten Verbalstammes mit dem eigentlichen Präsens Hand in Hand geht: *antā* „er gibt", *antanē* „er würde geben", Plur. *antavat* und *antanevat*, wie es auch *antelē* „er gibt oft", Plur. *antelevat* heißt. Man hat nicht nötig, eine Uebertragung des *vat* vom Präsens auf den Potentialis anzunehmen, wie ich noch in dieser Zeitschr. XIII 125 tat, und Formen mit bloßem pluralischen *t* lassen sich nicht nachweisen.

3. Selbst die Unterscheidung der Zeitstufen lässt zu wünschen übrig, nicht etwa beim Participium, das eigentlich nur Vor-, Mit-, Nachzeitiges auszudrücken vermag und nun nicht bloß diese relativen Bezüge, sondern auch adjectivische und nominativische, active und passive Bedeutung vermischt, sondern gerade beim Verbum finitum, wofür zwei ziemlich weit reichende Belege oben unter 1. und 3. gegeben wurden. Es ist das eine natürliche Folge der nominalen Behandlung. Das Magyarische leidet in dieser Hinsicht weniger als das Finnische, das nur zwei einfache Zeiten besitzt — die umschriebenen sind wol neueren Ursprungs —; denn es verfügt noch über ein eigenes einfaches Perfect auf *t*, das der Verf. unter die isolirten und unklaren Bildungen reihte, das in der Conversation das altererbte Präteritum auf *á* (*é*) ebenso verdrängt, wie es bei unserm Imperfect stattfindet. Selbst eine „ganz vereinzelt stehende Futurbildung mit dem Verbalsuffix *nd*" [1] existirt, „die hauptsächlich in der ältern Sprache in Relativsätzen als Futurum exactum auftritt" (S. 174 Anm.), sonst aber schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts in der gewöhnlichen Rede ungebräuchlich war.

Und nun meine der Verfasser nicht, dass alle Zu-

[1] Im Besondern vergl. Simonyi ebenda S. 25/6.

Digitized by Google

sätze und Ausführungen, mit denen ich die Besprechung seiner gehaltvollen Schrift begleitet teils aus eigenem Interesse an seinen neuen Erklärungen, teils mit Rücksicht auf die linguistisch gebildeten Leser dieser Zeitschrift, gerade zu seiner Belehrung dienen sollen; meine Besprechungen bezwecken nicht bloß einen Begriff vom Buche, sondern auch von der Sache zu geben, was ich eigens hervorhebe. Ich zähle daher auch nicht einige Fehler gegen den deutschen Sprachgebrauch auf, die dem geborenen Finnländer begegneten, sondern will zum Schlusse lieber über die reichlichen Literaturnachweise, zu Anfang und bei den einzelnen Artikeln, aus älteren und neueren Schriften und Werken, meine Freude aussprechen, weil der deutsche Leser aus ihnen von dem regen sprachlichen Forschen hoch oben im Norden eine deutliche Vorstellung gewinnen kann.

Franz Misteli.

Lappiske eventyr og folkesagn ved **J. Qvigstad**, seminarbestyrer og **G. Sandberg**, sognepraest. Med en indledning af professor **Moltke Moe**. Kristiania 1887.

Das vorliegende Buch ist bereits in einer Anzeige der Zeitschrift Mélusine vom 5. Mai kurz besprochen und die zugehörigen bibliographischen Notizen dort citirt worden. Wir haben hier eine recht naturgetreue Schilderung der quasi-historischen Sagen, der mit den Mythen so eng verknüpften Märchen, der religiösen Traditionen und Sitten des im Allgemeinen weniger bekannten lappischen Volkes vor uns. Der Seminardirector Qvigstad und der Prediger Sandberg, die längere Zeit im Lande verweilten, haben die Sammlung aus dem Lappischen ins Norwegische übersetzt, ihre Darstellung zeichnet sich durch Kürze, Anschaulichkeit und Authenticität aus. Der Kenner norwegischer Märchen hat der Sammlung eine schätzenswerte Einleitung vorausgeschickt, auf welche wir die Aufmerksamkeit be-

Digitized by Google

sonders hinlenken möchten, da er in ihr über die Grundsätze spricht, nach welchen Märchen wissenschaftlich zu behandeln sind. Was den Inhalt der Sammlung betrifft, so heben wir zunächst die Märchen heraus. Sie sind von zweierlei Art: 1. von historischer Färbung, 2. solche, die mit dem Volksglauben zusammenhängen. Die ersteren drehen sich besonders um die Kämpfe, denen das kleine Grenzvolk der Lappen früher ausgesetzt gewesen, am meisten von seinen Nachbarn gegen Osten, den sogenannten Tsjuden, einem finnischen Volksstamm, den Jordanes bereits erwähnt (cf. Poestion, Lappländische Sagen etc. 4. Abteilung. Historische Sagen). Der Name stammt von Slaven und Scandinaviern; bei diesen ist er jedoch vergessen, während er den Lappen noch heute alle Demütigungen ihres Nationalbewusstseins zurückruft und das Volk sich noch jetzt vor ihren Einfällen fürchtet. Nur mit List vermögen sich die Lappen gegen die Angriffe des ihnen physisch überlegenen Volkes zu wehren, gerade wie auch in den Stallo-Geschichten der eben erwähnte Held den Lappen an Körperkraft überlegen, aber durch ihre Verschlagenheit überwunden wird. In den historischen Sagen ist ein hervorragender Held der Wegweiser Laurukasj, finn. Laurekadsj, karel. Larikka, der Urtypus im Kampf der Lappen, zu dem man bei sibirischen Stämmen Seitenstücke nachweisen kann. Ein großer Teil dieser Sagen stammt aus der Zeit des Krieges zwischen Russland und Schwedisch-Finnland wie auch zwischen Schweden und Norwegen-Dänemark im 16. und 17. Jahrhundert, von denen die Lappen sich vergebens fernhalten wollten. Merkwürdigerweise halten die Lappen die eben genannten Feinde für Tsjuden. Derartige Geschichten sind zwar ziemlich einförmig, aber sie werden gut erzählt. Freilich haben sie keine historische Beweiskraft, da sich ererbte Sagen in die historischen Erinnerungen einmischen. Mehrere dieser Sagen haben sich zu einzelnen Heldengestalten befestigt und zu epischen Cyclen abgerundet. Vielleicht haben einige

Digitized by Google

von diesen Erzählungen früher in metrischer Form existirt, wenigstens ist z. B. die Geschichte „Stallo wird vom alten Spjettsje genarrt“ (bei Poestion cf. XXXII) bei den Lappen in alten Metren gefunden worden. Der Ausgang ist in diesen Geschichten gewöhnlich günstig für die Lappen, die bisweilen Dank ihrer Zauberkunst über die Tsjuden den Sieg davon tragen, nachdem sie zuerst vor ihnen sich geflüchtet. Eine große Rolle spielen in diesen Geschichten die Stallos (cf. Poestion, 3. Abteilung), ursprünglich wol eine Art altnordischer Vikinger (worauf schon der Name „der in Stahl Gekleidete“ hinweist). Von verschiedenen Völkern sind sie zu Rächern auserkoren, oft werden ihnen Züge von brutalem Kannibalismus zugeschrieben, hin und wider befleißigen sie sich einer gewissen Ritterlichkeit. Sie sind nicht hinterlistig wie die Lappen, sondern gehen offen vor. Stets bleiben sie kaltblütig und sind Repräsentanten geordneter staatlicher Verhältnisse, unter deren Botmäßigkeit sie die Lappen zu bringen haben. Unter den finnischen Lappen sieht man sie als übernatürliche Wesen an, wozu z. B. stimmt, dass sie sich in allerlei Gestalten verwandeln können. Selbst wenn man den Stallo tödtet, wird man ihn nicht los; es kommt dann ein Zweiter und Dritter, um den Erschlagenen zu rächen. Was nun die lappische Religion anbetrifft, von der hier viele Mitteilungen gemacht werden, so können wir nicht erwarten hiervon völlig klare Vorstellungen zu gewinnen, da die fortdauernde Berührung mit dem Christentum jene Anschauungen vielfach verdunkelt hat. Letztere berührten sich jedenfalls vielfach mit dem finnischen Glauben, es lag eine Art Fetischismus vor, so wurden z. B. der Göttin Akko (finn. Ukko) Steine errichtet und ihr Essen geopfert. Die Religion hatte einen brutalen Charakter. Die Götter, d. h. die Steine, Bäume und Vögel, verehrt man nur zu dem Zwecke, reiche Beute in Jagd und Fischfang, diesen Hauptmitteln des Lebensunterhaltes der Lappen, zu gewinnen. Die Bäume betete man so an, dass man in ihren Stamm Löcher bohrte, Kupfer-

Digitized by Google

ringe hineinsetzte, um das Wild an den Baum zu locken und es an den aufgestellten Schlingen zu fangen. Wenn diese Ringe von Menschenhand oder vom Winde berührt wurden, so läuteten sie und das Wild lief zu diesem Baume hin. Auch die Märchen verraten ja noch Spuren des Baumcultus, vgl. z. B. XI. „Die zwei Geschwister", von welcher Erzählung später noch die Rede sein wird. Der Vogelcultus war ebenfalls sehr im Schwange. Insbesondere wurde das Geschrei der Vögel als Vorzeichen des Unheils aufgefasst. Man hatte Götzenbilder von Stein oder Holz, sogen. „seider", die an den verschiedensten Stellen (auf Felsen oder an einem Flusse etc.) aufgestellt wurden. Unter den Entlehnungen religiöser Elemente oder mythischer Wesen von den scandinavischen Völkern steht der bei Norwegern und Finnen so weit verbreitete Todtencultus, der Glaube an die quälenden Gespenster, die sogen. dauinger, in erster Linie, der, wie wir aus XLVIII sehen, noch bis in unser Jahrhundert hinein in Lappland eine große Rolle gespielt hat.

Während uns nun die lappischen Sagen trotz aller Entlehnungen doch in das eigene Geistesleben des lappischen Stammes hineinführen, so verhält es sich wesentlich anders mit den Märchen im engeren Sinne, deren Wert vielmehr darin liegt, dass in ihnen die am allgemeinsten vorkommenden Stoffe in lappischem Gewande auftreten. Wie Lang und Gust. Meyer in mehreren Essays ausgeführt haben, so huldigt auch Moe der Anschauung von einem internationalen Gemeingut an Märchen, nach welcher weder Sprach- und Stammverwantschaft noch historischer Contact nötig sind, um das Vorkommen ähnlicher Geschichten bei verschiedenen Völkern zu erklären. Freilich legt Moe mit Recht das größte Gewicht auf das Wandern solcher Geschichten oder wenigstens ihrer Grundzüge von Volk zu Volk. Viele Märchen haben die Lappen von überlegenen Culturvölkern empfangen, besonders von Scandinaviern (Norwegern), Finnen und Russen. Eine der wahrscheinlichsten Entlehnungen aus dem Norden ist das wenig ästhe-

Digitized by Google

tische Märchen LII „Der König und die Laus". Wie in so vielen Märchen erwirbt sich auch hier ein armer Junge die Hand einer Königstochter. Für die Entlehnung ist die Schlussformel bezeichnend. Sie lautet — nachdem von einer Hochzeitsfeier die Rede gewesen —: „So flog der Gast zu diesem Reiche hin und er hat mir diese Geschichte erzählt." Eine derartige Wendung, welche den Erzähler seinen Zuhörern gegenüberstellt und sie wider in die Welt der Wirklichkeit versetzen soll, kennzeichnet das Märchen als aus dem Norden entlehnt, da sie in den nordischen Märchen sehr geläufig ist, während sie in den specifisch lappischen Berichten fast unbekannt ist. Von XXI, der Geschichte vom „Riesenvogel", in welcher die in fast allen Volksepen vorkommende Episode einer Reise in die Unterwelt widerkehrt (cf. das Kalevala, die Odyssee etc.), weist Moe eine dänische, freilich etwas abweichende Variante nach. Schon die Erwähnung des Trolls (Unterweltskobolds), der eine Königstochter geraubt hat und sie lange Jahre unter der Erde festhält, macht Entlehnung von den nordischen Völkern wahrscheinlich. Finnische Entlehnungen weist Moe, entgegen der Ansicht der Sammler, nach welchen, wegen Erwähnung der Handelswege, Russland die Heimat des Märchens sein soll, zunächst in No. XI „Die zwei Geschwister" nach. Interessant ist es hiermit das finnische Märchen „Das Mädchen ohne Hände" (bei E. Schreck No. 12) zu vergleichen. Man sieht hier, dass Gustav Meyers Bemerkung zutrifft, dass die Farben der Märchen bei den Lappen stark verblasst sind. Weit ausgeführter, weit eingehend motivirter ist die finnische Vorlage als die lappische Geschichte, die vorkommenden Personen werden in der finnischen Geschichte weit eingehender charakterisirt, die Züge inniger zarter Poesie, die das finnische Märchen aufweist, gehen dem lappischen zum großen Teile ab. Um diese Ansicht zu begründen, wollen wir den Inhalt des Märchens erzählen und die Varianten hervorheben. Beide Geschichten beginnen damit, dass das einträchtige

Digitized by Google

Zusammenleben eines Bruders und einer Schwester durch die Frau, welche der erstere heiratet, gestört wird. In dem lappischen Märchen wird nun gar nicht erwähnt, dass der Bruder eine Hexe heiratet. Erst aus dem finnischen Märchen wird es klar, warum diese einen so argen Groll auf die Schwester hat; sie mag eben nicht, dass diese das Haus führt, weil sie selbst die Wirtschaft leiten will. Nun schiebt die Hexe verschiedene Untaten, die sie selbst begangen, der Schwester ins Gewissen und macht den Bruder schließlich daran glauben, dass diese die Täterin wäre. In diesen Untaten variiren nun beide Geschichten ein wenig. Wir übergehen diese Modificationen und berichten nach der lappischen Version, dass die Schwester beschuldigt wird, den Kuhstall und die Heuscheuer angesteckt und das Kind ihres Bruders getödtet zu haben. Zur Strafe dafür haut der Bruder seiner Schwester (nach dem finnischen Märchen recht sinnig auf den Rat seiner Frau) die Hände ab. Im finnischen Märchen lässt nun der Bruder die Schwester, der er die Hände abgehauen, am Strand allein auf einer wüsten Insel, im lappischen an einem Baum. Trotzdem verheiratet sich das Mädchen mit einem Königssohn, der sie, wie ein feiner Zug des finnischen Märchens andeutet, zuerst im Traume vor sich gesehen hat. Sehr hübsch ist in dem finnischen Märchen das Gespräch, in welchem der Prinz das Mädchen überredet, ihm in sein Heim als Gattin zu folgen. Weder von der Schönheit und Sittsamkeit des Mädchens noch von der Schwangerschaft des Weibes zur Zeit, als ihr Mann (der Prinz) auf Reisen geht, weiß das lappische Märchen etwas. Dieses endet damit, dass die Unschuld der Schwester an den Tag kommt, dass sie ihre Hände wider bekommt und die Uebeltäterin ihre verdiente Strafe erhält. Ganz anders geht das finnische Märchen weiter. Der Königssohn kommt hier — darin treffen freilich wider beide Versionen zusammen — in das Gehöft seines Schwagers. In einem Briefe wird ihm die Geburt seines Sohnes, der von unvergleichlicher Schönheit sei, mit-

Digitized by Google

geteilt. Wenn wir nicht fürchteten, dass unsere Betrachtung zu viel Raum einnehmen würde, so könnten wir bei noch anderen Märchen eine ebenso detaillirte oder noch detaillirtere Vergleichung lappischer, finnischer und russischer oder noch anderer Varianten desselben Märchenstoffes anstellen. Insbesondere ist der Aschenbrödelstoff sehr beliebt, nur dass es sich bei den Lappen und Finnen um einen verachteten Bruder, nicht, wie im Grimmschen Märchen, um eine verachtete Schwester handelt (cf. z. B. XXV unserer Sammlung „Die drei Brüder" mit dem finnischen Märchen [8] „Aschenhans", Poestion XXIV „Aschenputtel, Riese und Teufel", und eine andere Version finn. 5 „Der Aschenhocker" mit Poestion LIV „Die Tochter des Beivekönigs"). Von Tierfabeln, an denen die Lappen nach Donner (Lieder der Lappen, 1876) sehr reich sein sollen, ist in der vorliegenden Sammlung nur eine überliefert „Der Wolf und der Fuchs", sie ist eine Episode des Reinecke-Cyclus und soll finnischer Herkunft sein. Von XIII „Glücksvogel" weist Moe russische Abstammung nach. Die Erwähnung von Handelsreisen, Kaufleuten, Kopeken, lässt fast mit Notwendigkeit darauf schließen. Viele verwante Züge begegnen in Grimms Märchen „Von den zwei Brüdern", so z. B. im Anfang die Episode von dem Tiere, das um Schonung bittet und, um sich dankbar zu erweisen, nützliche Ratschläge erteilt, für welche Cosquin (vergl. dagegen Lang, Introduction zu Cupid and Psyche) buddhistischen Ursprung vermuten würde. Die merkwürdigste russische Entlehnung liegt in XXIII „Die Familie Staerk" vor, sie erinnert uns — besonders in der Geschichte von dem als Reiter verkleideten Weibe im ersten Teile — an die ererbten epischen Dichtungen, welche die Russen „byliner" nennen, und welche W. Wollner in seinen „Untersuchungen über die Volksepik der Großrussen" behandelt hat. Interessant ist es hier zu bemerken, dass die lappische Geschichte aus einem Gusse gemacht zu sein scheint, obschon doch der zweite Teil höchst wahrscheinlich anders-

Digitized by Google

woher — aus Norwegen oder aus Finnland — entliehen ist als der erste. Wir können hier lernen, dass es falsch ist das Märchen als Ganzes, als Product der Entlehnung von anderen Völkern aufzufassen. Vielmehr muss das Märchen — gleichgültig um welches Volk es sich dabei handelt — einer nationalen Umschmelzung und Bearbeitung unterliegen. So wird denn auch hier die geistige Eigentümlichkeit des entleihenden Volkes zum Ausdruck kommen. Ferner handelt es sich — wie auch Lang in seiner Einleitung zu „Amor und Psyche" ausführt — bei derartigen Entlehnungen nicht um die Ueberlieferung fertiger Märchen, sondern um vereinzelte epische Züge, die zum typischen Ausdruck bestimmter Gedanken, Zustände etc. sich eignen. Eine große Reihe solcher epischen Züge (wie z. B. von dem armen Jungen, der eine Königstochter heiratet, von den schweren Aufgaben, die ihm deren Vater stellt und bei deren Ausführung ihm seine Braut hilft oder nützliche Ratschläge erteilt, cf. Langs lehrreichen Essay „A far travelled tale" in „Custom and Myth") wandert stetig hin und her und ist für fast alle Märchenformen gemeinschaftlich. Solche entliehenen Züge sind nur das rohe Material, das zu den verschiedensten Bauten umgeformt werden kann. Außer diesen Elementen handelt es sich aber bei den Märchen noch um ähnliche lose Glieder, Erzählungsmotive, welche aus der gleichartigen Entwicklung des menschlichen Geistes zu erklären und als halbversteinerte Ueberlebsel einer ausgestorbenen mythischen Gedankenschicht aufzuzufassen sind. Vor Allem ist hier an die Charaktertypen des Märchens zu erinnern, an die übernatürlichen Wesen, die Kobolde (Trolls) und Riesen, welche in den Märchen aller Völker eine so große Rolle spielen. Wenn göttliche Wesen auch aus der Religion eines Volkes geschwunden sind, so leben sie doch oft noch im Märchen fort. Bisweilen treten jedoch hier auch überirdische Wesen auf, welche noch angebetet werden und an welche noch geglaubt wird. Das Eindringen fremder Bestandteile ist

Digitized by Google

auch hier nicht ausgeschlossen; vielmehr ist nur der Typus als ererbt zu bezeichnen. In unserer Sammlung kommen hier die häufiger widerkehrenden Persönlichkeiten von Njavitsjaedne, Hatsjaedne, Gieddegaesjgalgo in Betracht. Die ersten beiden Gestalten (die Tochter der Sonne und die Tochter des Mondes) bilden geradezu den Mittelpunkt eines lappischen Nationalepos, das in einer Art rhythmischer Prosa geschrieben ist, dann und wann sich zu regelrechten trochäischen Versen erhebt und die erste Entwicklung des Menschen vom goldnen Zeitalter schildert (cf. die Rudimente dieses Epos bei O. Donner, „Lieder der Lappen", der sie in einer Uebersetzung, welche den Eindruck großer Treue macht, vorführt). Gieddegaesjgalgo ist ein feenartiges Wesen, dessen guter Rat häufig gesucht wird und das der klugen Frau in den norwegischen Märchen entspricht. Bezeichnend ist demnach für die Lappen die nahe Verwantschaft zwischen Epos und Märchen. Der Märchenstoff sieht aus, als wenn er epischen Volksdichtungen sich nähere, die in einer Art rhythmischer Prosa abgefasst sind, andrerseits haben (nach Fjellner) die lappischen Märchen und Sagen früher fast immer eine Art metrischer oder rhythmischer Form gehabt. — Im weiteren Verlauf der Einleitung geht Moe noch näher auf das allgemeinmenschliche Element des Märchens ein. Aus der Gleichartigkeit des menschlichen Geistes ergeben sich, wie er in Uebereinstimmung mit Lang hervorhebt, auch in den Grundzügen der Märchen von Völkern, die in keinem Culturzusammenhange mit einander gestanden haben und die auch nicht stammverwant sind, wesentliche Uebereinstimmungen. Mit Recht hebt Moe die Allgemeingültigkeit gewisser Märchenstoffe hervor, z. B. von einem Helden geringen Ursprunges, der sich durch Schwierigkeiten aller Art zu Sieg und Anerkennung emporgearbeitet, die Gunst und schließlich auch die Hand einer Königstochter erlangt und zuletzt zu den höchsten Würden emporsteigt (vergl. z. B. in unserer Sammlung die Geschichten vom Olderholzjungen,

Digitized by Google

vom Fischerjungen und dem Meermädchen, vom Jüngling, der fünf Riesen besiegte etc. etc.). So ergeben sich sowol in den Motiven und Formen als im Materiale der Märchen hervorstechende Analogien. Um hier jedoch nicht immer nur allgemeine Betrachtungen weiter zu spinnen, sondern auch einmal wider an einem Beispiele die Gültigkeit jener Maximen zu erläutern, möge man mir gestatten den Inhalt der XIV. Geschichte „Die zwei Freunde" zu erzählen, die unter den Märchen der vorliegenden Sammlung noch eine der am meisten poetischen Geschichten zu sein scheint. Wir haben hier eine der häufigen Erzählungen vom Aufenthalte Sterblicher in der Unterwelt vor uns, unwillkürlich werden wir an die bei den Griechen so hervortretenden Geschichten berühmter Freundespaare, wie besonders an die Dioskurensage erinnert, während die Scenerie an einer Stelle die Verwantschaft mit der Kyffhäuser-Geschichte als naheliegende Idee in uns wachruft. Zwei junge Leute versprechen weder im Leben noch im Tode sich zu trennen; als der Eine gestorben war, wollte der Andere heiraten und erinnerte sich während der Hochzeit seines Freundes. Um ihn zur Hochzeit einzuladen, geht er fort, klopft mit dem Schuh auf die Decke über dem Grabe seines Freundes und ruft ihn aus dem Grabe heraus. Dieser kommt auch heraus, bleibt jedoch vor der Tür des Hochzeitshauses stehen; denn er will nichts genießen, was Andere im Munde gehabt haben (cf. ähnliche Ideen bei Lang, Cupid and Psyche, Introd. S. XXXV), sondern nur aus einer Kreidepfeife rauchen. Uebrigens war der Gast für alle Hochzeitsgäste unsichtbar. (Häufige Märchenepisode, zu der ich wol keine Analogien anzuführen brauche.) Er verlangt hierauf zurückzugehen, denn er müsse Koch bei einer Hochzeit in der Unterwelt sein. Der Bräutigam steigt mit ihm in die Gruft und beide kommen in ein Zimmer mit vielen Lichtern auf dem Tisch. Beide gehen dann ins Hochzeitshaus und treten dort an einen runden Tisch mit zwölf Lichtern heran, wo viel getanzt

Digitized by Google

wurde. Der Gast fragt sodann nach der Erlaubnis um den Tisch zu tanzen, diese wird ihm gewährt und er vergisst dabei trotz der Warnungen des Küchenmeisters seine Braut und seine Gäste und tanzt öfters herum. Schließlich schiebt ihn der Freund aus dem Hause. Als er auf die Oberwelt kommt, findet er seine Heimat ganz verändert, an Stelle einer neuen eine verfallene alte Kirche etc. Ein altes Weib sagt ihm, vor 250 Jahren sei ein Bräutigam bei der Hochzeit verschwunden. In der vorliegenden Geschichte scheint es — um Moes Gedankengang weiter zu verfolgen — demnach z. B. nicht notwendig Entlehnung oder wenigstens Entlehnung der ganzen Geschichte von anderen Völkern anzunehmen. Freilich besteht ein historischer Zusammenhang der Märchentraditionen verschiedener Völker auch da, wo er sich nicht nachweisen lässt. Aber es sind dann weniger die ganzen Märchen als gewisse Züge und Episoden, welche entlehnt sind. Solchen Untersuchungen muss daher zunächst eine Auflösung der Märchen in ihre epischen Elemente voraufgehen (cf. Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsych. Bd. XVII, S. 133). So ergibt sich denn, dass zur Erklärung übereinstimmender Traditionen verschiedener Völker gewöhnlich mehrere Principien verwandt werden müssen, dass hier Ererbtes und Entlehntes wie auch selbständig Erfundenes mit einander verschmilzt. Eine genaue Unterscheidung aller dieser verschiedenartigen Elemente ist sehr schwierig und nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft häufig unmöglich. Zunächst hat man die Untersuchung auf die Völker einzuschränken, welche in historischer Verbindung gestanden haben oder noch stehen. Bei den Lappen sind dies die Nordländer, Finnen und Russen. Aber die Stärke dieser verschiedenen Einflüsse ist bei weitem nicht gleich. Wie der Einfluss der nordischen oder anderer germanischer Sprachen auf die westfinnische Sprache bei weitem größer als der der Russen ist, so ist auch in die lappische Märchenmasse bei weitem mehr Scandinavisches als Russi-

Digitized by Google

sches eingedrungen. Auch finnische Einwirkungen sind natürlich zu constatiren. Daher sind vergleichende Untersuchungen sowol der nordischen und der lappischen Tradition als der Ueberlieferung der Lappen und anderer finnischer Stammverwanten wichtige Desiderate.

P. Steinthal.

Armenische Bibliothek. Herausgegeben von **Abgar Joannissiany.** IV. Märchen und Sagen. Mit einer Einleitung von Grikor Chalatianz. Leipzig, W. Friedrich. 147 S. u. XXXVII.

Die kleine Schrift, welche aus einer nach den Kategorien „Versteinerungen und Zauberschlaf", „Zauberschlangen und Drachen", „die Dewen", „die goldene Wundernachtigall", „über Verwandlungen", „über Hexen und Zaubereien" geordneten Einleitung, einer Sammlung von Märchen, dem armenischen Volksepos „David von Sassun" und einer Auswahl von Sprichwörtern besteht (S. 135 f.), enthält viel allgemein Interessantes. Wolbekannte Märchen erscheinen hier wieder, zuweilen (S. 6—7) mehrere in eins verschmolzen, ausgestattet mit allen den wunderbaren Zügen, die z. B. in den Kategorien der Einleitung bezeichnet sind. Verweisungen auf nicht-armenisches Märchengut sind wiederholt in den Anmerkungen gegeben.

Mancherlei von diesen Märchen wird sogar von jenem Volke nicht eigentlich als Märchen empfunden, sondern als täglich sich erneuernde Wirklichkeit. So der Kampf zwischen Licht und Finsternis, der seit Adams Zeiten jeden Tag geführt wird (XXXIII). Eine Tatsache dieser Art scheint mir dagegen zu sprechen, dass die Mythologie (wie Max Müller und mancher mit ihm will) aus Missverständnis der Sprache entsprungen sei. Vielmehr muss ihr Ursprung in der Anschauung gesucht werden, welche durch Geisterglauben gedeutet wurde.

Digitized by Google

Einige Einzelheiten seien hier erwähnt. Auch die Armenier hatten eine Vorstellung vom Sitz der Sonne, wie sie uns anderweit begegnet. Psalm 19, 5 ist die Rede von der Hütte der Sonne, die Morgenröte hat ihren Ort, Hiob 38, 12; s. außerdem Herder, vom Geist der ebräischen Poesie, Werke ed. Suphan XI, 273; Edda v. Simrock (siebente Aufl.) S. 254; Rig-Veda übers. von A. Ludwig, I, No. 375, 5 am festen Orte ist das Licht niedergesetzt und sonst; Ossian v. Ahlwardt III, 91 Sein Zelt der Ruh' ist im West, II 274; bei einem russischen Bauern endlich fand diese Vorstellung vor wenigen Jahren der berühmte Maler und Reisende Wereschagin.

In unsrer Schrift findet sich eine entschiedene Vorliebe für die Zahlen 7 und 40. An verwante Vorstellungen erinnern die Worte S. 46 f. „ach, erwiderte sie, ich schweige immer, aber ich habe Vater und Mutter, mir ist bange nach ihnen. Mich hat ja doch kein Stein geboren, ich bin ja doch nicht auf dem Baume zur Welt gekommen (vgl. diese Ztschr. XI S. 117, 118. 5. Mos. 32, 18, Spiegel, Eranische Altertumskunde I, 1871, S. 473).

Als Schluss eines Märchens finden wir (S. 10. 20. 51. 63. 132) „vom Himmel fielen drei Aepfel herab," was dahin erläutert wird, einer für den Erzähler, der zweite für den, der ihn erzählen ließ, der dritte für den Zuhörer, oder auch der dritte für die ganze Welt. Die Bedeutung dieser Redensart ist mir nicht klar.

Das Volksepos (bereits mit dem Gegensatz von Christentum und Heidentum) zeigt uns in seinem Helden David eine gewaltige Gestalt und überhaupt kraftvolle Züge. Ein Vater wird sieben Ellen in die Erde geschlagen (vgl. auch S. 112). David stößt mit der großen Zehe an einen Kieselstein, dass die Funken sprühen. Bäume werden mit der Wurzel ausgerissen. Dem Schibikan von Chorassan hängen die Augenbrauen bis auf die Brust herab und er hat sie um den Rücken gebunden. Ein andrer Riese hat eine so lange Unterlippe, dass sie bis zur Erde herabhängt und

Digitized by Google

den Boden fegt. Die Zungen, die aus den am Sattel befestigten Köpfen der erschlagenen Riesen herabhängen, furchen die Erde wie ein Pflug. Auch Davids Kind hat Wunderkraft. Der Junge liegt in den Windeln, ist aber anstatt der Windelbänder mit einer Pflugkette umwickelt. Als er zu weinen anfängt und sich in der Wiege rührt, zerspringt die Kette in mehrere Stücke. Davids Gattin Chandud-Chanum stürzt sich vom Turm herab; ihr Kopf schlägt ein Loch in den Stein. Die Art Jemanden zu töten, indem er von zwei emporschnellenden Bäumen, an die er gebunden ist, zerrissen wird, finden wir auch S. 130.

Aus den trefflichen Sprichwörtern einige Proben. Erst wer lesen kann, ist ein Mensch. Im Traume sieht der Hungrige Brot, der Durstige Wasser. Wer Geld hat, hat keinen Verstand, wer Verstand hat, hat kein Geld. Was kümmert es den Blinden, dass das Licht teuer wird? Wer die Wahrheit spricht, muss einen Fuß im Steigbügel haben. Der Zornige wird bald alt. Der Esel kennt sieben Weisen zu schwimmen; sieht er aber das Wasser, so vergisst er alle. Koche erst das Wort im Munde, ehe du es heraus lässest. Wäre ein Bruder wirklich etwas Gutes, so hätte der liebe Gott auch einen. Den Kummer des Armen versteht nur der Arme. Wenn ich Honig habe, kommt die Fliege selbst aus Bagdad. Somit sei die Schrift allseitig empfohlen.

K. Bruchmann.

TERMS
USED IN TALKING TO DOMESTIC ANIMALS.

In controlling the movements of domestic animals by the voice, besides words of ordinary import, man uses a variety of peculiar terms, calls and inarticulate sounds — not to include whistling — which vary in different localities. In driving yoked cattle and harnessed horses teamsters cry "get up," "click click" (tongue against teeth), "gee," "haw," "whoa," "whoosh," "back," etc., in English-speaking countries; "arre," "arri," "jüh," „gio," etc., in European countries.

**

Digitized by Google

In the United States "gee" directs the animals away from the driver, hence to the right. In Virginia mule-drivers gee the animals with the cry "hep-yee-ee-a;" in Norfolk, Lngland, "whoosh-wo;" in France, "hue" and "huhaut;" in Germany "hott" and "hotte"; in some parts of Russia "haita," serve the same purpose. To direct animals to the left another series of terms is used.

In calling cattle in the field the following cries are used in the localities given: "boss, boss" (Conn.); "sake," "sake" (Conn.); "coo, coo" (Va); "sook, sook," also "sookey" (Md.); "sookow" (Ala.); "tloñ, tloñ" (Russia); and for calling horses, "kope, kope" (Md. and Ala.); for calling sheep, "konanny" (Md.); for calling hogs "chee-oo-oo" (Va.).

The undersigned is desirous of collecting words and expressions (oaths excepted) used in addressing domesticated animals in all parts of the United States and in foreign lands.

In particular he seeks information as to:

(1) The terms used to start, hasten, haw, gee, back and stop horses, oxen, camels and other animals in harness.

(2) Terms used for calling in the field: cattle, horses, mules, asses, camels, sheep, goats, swine, poultry, and other animals.

(3) Exclamations used in driving from the person, domestic animals.

(4) Any expressions and inarticulate sounds used in addressing domestic animals for any purpose whatever (dogs and cats).

(5) References to information in works of travel and general literature will be very welcome.

Persons willing to collect and forward the above mentioned data will confer great obligations on the writer; he is already indebted to many correspondents for kind replies to his appeal for the *Counting-out Rhymes of Children*, the results of which have been published in a volume with that title. (Elliot Stock, London.)

To indicate the value of vowels in English please use the vowels-signs of Webster's Unabridged, and in cases of difficulty spell phonetically.

All correspondence will be gratefully received, and materials used will be credited to the contributors.

Adress,

Professor H. CARRINGTON BOLTON,

UNIVERSITY CLUB

NEW YORK CITY.

U. S. A.

Digitized by Google

An den Leser.

Die Leitung der Zeitschrift für Völkerpsychologie ist stets bemüht gewesen, das ganze Gebiet, dessen Bearbeitung sie sich gestellt hat, auch voll und ganz zu umfassen. Es konnte nicht ausbleiben, dass einige Felder — wir haben hier vorzugsweise die Völkerkunde, dann aber auch in gewisser Hinsicht die Mythologie im Auge — welche seiner Zeit, als unsere Zeitschrift ins Leben trat, kaum unter den Pflug genommen waren und nur geringen Ertrag, noch dazu häufig von zweifelhafter Güte, boten, im Laufe der Jahre durch die sorgfältige Pflege, welche man ihnen angedeihen ließ, in ihrer Ertragsfähigkeit außerordentlich gehoben wurden, so dass sie sich jetzt dem besten Boden an die Seite stellen dürfen. Soll nun das weite Gebiet trotzdem auf allen seinen Teilen weiterhin gleichmäßig bearbeitet werden, so ist ein Zuschuss von Arbeitskraft nötig. Es lag daran, diesen zu gewinnen, und es haben sich in freundlicher Weise die berufensten Vertreter der Volkskunde und Mythologie zur Verfügung gestellt, um Hülfe zu leisten, dass die Zeitschrift für Völkerpsychologie auch auf diesen Specialgebieten ein Centralisationspunkt gelehrter Forschung sein werde. Wir nennen u. a. Männer wie: A. Bastian, C. P. Caspari, L. Freytag, A. Herrmann, F. S. Kraus, H. E. Meier, A. Meitzen, F. W. L. Schwartz, R. Virchow, R. Weinhold und J. V. Zingerle. Als Redactor für diesen volkskundlich-mythologischen Teil der Zeitschrift ist von uns Herr Ulrich Jahn-Berlin gewonnen worden.

Wir werden demgemäß mit dem Erscheinen der nächsten Nummer, d. h. von Neujahr 1889 an, ständig einen erheblichen Bruchteil unserer Zeitschrift den Disciplinen der Volkskunde und Mythologie widmen. Dort werde

Digitized by Google

Aufsätze volkskundlichen und mythologischen Inhalts zum Abdruck gelangen, und jede Einsendung, durch welche der Wissenschaft eine Förderung erwächst und die zugleich von eigener Geistesarbeit des Verfassers zeugt, darf auf Berücksichtigung rechnen; Arbeiten dagegen, welche lediglich Stoffsammlungen sind, können trotz des hohen Wertes, welchen sie als archivalisches Material für den Forscher haben, nicht publicirt werden. Sie können nur durch das Massenhafte der beigebrachten Belege wirken, und um so umfangreiche Werke aufzunehmen, fehlt uns der Raum. Um so mehr werden wir uns angelegen sein lassen, alle bedeutenderen Sammlungen von Sagen, Märchen, Sitten, Bräuchen u. s. w., sowie überhaupt alle wichtigen neuen Erscheinungen auf dem Gebiete der Volkskunde und Mythologie unseren Lesern in streng sachlichen Besprechungen vorzuführen und sie so auf der Höhe der einschlägigen Litteratur zu erhalten.

Damit Weitläufigkeiten tunlichst vermieden werden, sei schließlich die Bitte vorgebracht, etwaige Einsendungen nach ihrem jeweiligen Inhalt scheiden zu wollen und dieselben, wenn sie volkskundlich oder mythologisch sind, an Herrn Dr. U. Jahn, Berlin, N. W., Perlebergerstr. 32 zu senden, dagegen, wenn sie sich auf einem der andren völkerpsychologischen Gebiete bewegen, direkt an meine Adresse zu richten.

Berlin, W., Schöneberger Ufer 42.

Prof. Steinthal.

Druck von Emil Herrmann senior, Leipzig.

Digitized by Google

Digitized by Google

Princeton University Library
32101 066022961

Digitized by Google